

بسم الله الرحمن الرحيم

الفقه في اللغة الفهم   انما ابتدأ بتعريف الفقه دون اصول الفقه كما هو
المعروف في كتب الاصول لان وضع الكتاب انما هو في الفقه والتعرض لبعض المباحث
الاصولية من باب المبادي وتتميم الكتاب كما قيل   فخرج بالقيد بالاحكام العلم الخ
قد يطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وفي اصطلاح الاصوليين
على خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين والصواب في هذا المقام هو المعنى الثاني واما
المعنى الاول فقد فسره المحقق الشريف في هذا المقام بذلك وانت بانه لا معنى لقولنا العلم
بالتصديقات الا بتكلف ركيك ويحتمل ان يكون مراده بالتصديق المتعلق به في الى
المعنى الثاني ويبقى العدول بلا نكتة واما المعنى الثالث فيستلزم استدراك قيدي
الشرعية والفرعية لان الخطاب المذكور على الوجه الذي فسروه لا يكون الا شرعية
وفرعية اي متلقاة من الشارع متعلقة بكيفية العمل واما ما ذكره المصنف في اخراج
العلم المتعلق بالذات والصفات ونحو ففيه انه ان اريد بالعلم التصديق كما هو
المعروف في اللغة وعرف الشرع والموافق لما سيجي من حمله على ترجيح احد الطرفين لم يدخل
العلم بالذات مطلقا بالصفات ونحو ان اريد العلم بحقايقها التصورية حتى يخرج

بقيد الاحكام وان اريد بها التصديق الموضوعاتها ومحمولاتها فانه ما باحد المعنيين الاولين
لا يخرجه وبالمعنى الثالث مع ما فيه على ما عرفت يخرج ما خرجه قيدي الشرعية والفرعية فلا وجه
للتخصيص وان اريد بالعلم المعنى الاعم من التصور فمع كونه خلاف المعنى المشهور ربما يستبعد منها
لغة لما سيجي توجيه ايضا ان الاحكام باي معنى فسر لا يمكن ما ذكره جيدا كما عرفت مما فصلنا
كالعقلية المحضة اه   انما قيد به لان الشرعية ايضا فيها مدخل للعقل كما قيل
ويقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه اه   فدقيق المتبادر من قولنا العلم من الادلة
من حيث انها ادلة ومن علم الملائكة والانبياء انما هو بالضرورة وان كان لكانت الادلة
مدخلية في حصول هذا العلم لهم ليكون لا من حيث انها ادلة بل بطريق اخر واما علم
الله سبحانه فان قلنا بكونه حاصلا بسبب كما يقتضيه قولهم في دليل العلم من ان العلم
بالعلة يستدعي العلم بالمعلول فيحتاج في اخراجه الى اعتبار الحيثية ايضا او بارادة الا
دلة المعهودة فيما بين الاصوليين والا فهو خارج مع قطع النظر عنها وان جعلنا الظرف
متعلقا بالعلم ان جعلناه متعلقا بقيد الاحكام او الفرعية فهي المعنى الاحكام الحاصلة
عن الادلة او المتفرعة من الادلة فيمكن اخراج علم الله بان يفهم التعليل من تعليق
العلم بالوصف اي بوصفها لحصول من الادلة او التفرع منها اما مطلقا او باحد الوجهين
السابقين واما علم الرسول والملائكة ومن عداه ممن يفهم التعليل والحيثية فقط
ولكن هذا التوجيه بعيد غير متبادر الى الفهم ولهذا لم يلتفت اليه اكثر المحققين
يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه اه   قيل هذه العبارة
وما قبلها انما يناسب مذهب المصوبة والمناسب لمذهب المخطئة على ما زعم
المصان يقال انه علم انه كما في المقتضي فهو مظنون انه حكم الله تعالى في حقه فيظن

هو العلم الحاصل عن الادلة

شرح انموذج

ان ذلك الحكم المعين حكم الله في حقه وان كان يجب العمل به قطعا والتوجيه بان
مراده بالعلم ما يعم الظن كما سيذكر في توجيه الحد يأباه لفظ الفرعية هنا نعم يمكن
ان يقال المراد العلم بوجوب العمل بالحكم بنفس الحكم والمراد بالحكم الحكم الظاهري الثانوي
اما العلم بكونه هو المظنون حكم الله لكن المذكورات مع بعدها لم يتعرض له المص ولم
يلتفت اليها في توجيه العبارة الا انه مع جريانها فيها انتهى وفيه نظر اما اولا فلانا نختار
ان المراد بالعلم ما يعم الظن ولا يأبى لفظ الفرعية عنه هنا اذ ليس الفرعية قيدا للعلم الذي
هو المحمول في القضية بل هو قيد نفس القضية وهو استعمال شايع كما تقول الناس
مشرفة بالفرعية وكل متغير حادث بالفرعية ومما يكشف عن صحته انه لو وضع لفظ الظن
بدل العلم وقيل كل من ظن بافتاء المفتي وظن بان ما افتى به المفتي هو حكم الله في حقه فهو
ظان بان الحكم المعين المفتى به حكم الله في حقه ضرورة لم يكن عليه غبار فيصح جاه
صلة ان كون الظان بالمقدمتين ظانا بالنتيجة ضروري وهو معنى قولهم ان هيئة الشكل
الاول بديهي الانتاج سواء كان المادة من الظنيات او اليقينيات واما ثانيا فلانا نختار
ان المراد بالعلم الجزم والقطع والمراد بالحكم الحكم الظاهري وانما لم يلتفت اليه المص في
توجيه التعريف لما ستقف عليه ولا يخفى ما في الوجهين الاخيرين من التعسف وعدم
اخصاص التعريف له ولهذا لم يلتفت اليه احد في توجيه التعريف   اذ لا يتصور
على هذا التعريف لتقدير انفكاك العلم بعضه اه   تحرير الجواب ان الكتاب ان من لم يحصل
له من تتبع الاجتهاد في الكل لا يعتد بظنه الحاصل له من الادلة الحاضرة عنده المعلومة
لديه او لا يحصل له ظن اذ يجوز عند المقلد ان يكون فيما لم يقف عليه من الادلة ما هو
اقوى مما عنده او مساو له بحيث لو وقف عليه حصل له ظن ضعيف لا يعتد به اولم

يحصل له ظن بما اعتقد باجتهاده او حصل له ظن في شيء من المسائل التي ما اخذه
عنده وهذا ابتناء على الاحتمال ولو فرض حصول ظن له لم يكن معتدا به فيمكن ان يخرج
عن التعريف بتخصيص العلم بترجيح معتد به لا على الظن وفيه تعسف وينبغي
ان يقيد بكونه معتدا به عند الكل اذ الظن انه معتد به عند اصحاب التجزي وقد
يجاب بان المراد بالادلة الامارات المفيدة للظن وبالعلم القطع والعلم القطعي بجميع
الاحكام لا يحصل من الامارات المفيدة للظن الا للمجتهد في الكل للاجماع على كون ما
اداه اجتهاده هو حكم الله في شأنه بخلاف المقلد اذ لا اجماع في شأنه فلا يحصل القطع
بكون ما ادى اليه اجتهاده هو حكم الله في شأنه   لا يخفى ان القائل بتجزي الاجتهاد
لو لم يحصل له جميع المآخذ ولم يكن مجتهدا في الكل واجتهد في بعض المسائل يحصل له
القطع بكون ما ادى اليه اجتهاده حكم الله في حقه لكونه مجتهدا بزعمه فيصدق التعريف
على علمه الحاصل من الامارات الا ان يقال التعريف مبني على مذهب من لم يجوز تجزي الاجتهاد
او يفصل ويلتزم كون ذلك العلم فقها على مذهب التجزي لكن لا دخل لتحقق الاجماع
وعدم تحقق الاجماع بل ينبغي ان يقال على مذهب عدم التجزي لا يتحقق العلم بكون ما ادى
اليه استدلاله حكم الله لانه على هذا المذهب غير مجتهد فلا يحصل له الظن اصلا حتى
يحصل له العلم بكون المظنون حكم الله اما لو قيل بحصول الظن له لكن لا يعتد به
فلا محيص الا بان يقال مسئلة تحقق التجزي عند القائلين به غير قطعية وفيه
تامل لان بعضهم حققوا عدم القطع في الاصول ولم يشترطوه فعلى هذا المذهب
لو لم يكن مسئلة التجزي قطعية لم يضر اذ يجب عليهم العمل بما اجتهدوا وان لم يكن
قطعية الا ان يقولوا يكون مسئلة عدم اشتراط القطع في الاصول ايضا ظنية وهكذا

يجب العمل عندهم بمقتضى هذه الظنون ظنا ايضا وهكذا وفيه ما لا يخفى وقد اورد على
الجواب بانه انما يناسب مذهب المصوبة القائلين بان كل ما ادى اليه راي المجتهد فهو
حكم الله ولا حكم له تعالى في الواقع مع قطع النظر عن اجتهاد المجتهد بل حكمه تعالى منوط تابع
باجتهادهم مختلف باختلافه واما على مذهب المخطئة القائلين بان ما ادى اليه راي
المجتهد قد يكون مخالفا لحكمه تعالى لكن يجب عليه العمل به مع هذه المخالفة فابى القطع
بكون هذا الحكم حكمه تعالى واجيب بان الله تعالى حكمين حكم واقعي في كل مسئلة وحكم ظاهري منوط
براي المجتهد عند القائلين بالتخطئة والمراد بالاحكام في التعريف هو الاحكام
الظاهرية هذا ما ذكره المحقق الشريف وغيره في دفع هذا الاشكال واقول فيه بحث
لان القطع بالحكم الواقعي على مذهب المصوبة والحكم الظاهري على مذهب المخطئة
لم يحصل من الادلة التفصيلية بل من دليل مطرد اجمالي هو ان هذا الحكم المعين
مما ادى اليه اجتهادي وكل ما ادى اليه اجتهادي فهو حكم الله في الواقع او في الظاهر
والمتبادر من حصول العلم من الادلة كونها دليلا مفيدا لليقين تاما لا يحتاج
الى شيء آخر لا يقال لعل المراد من حصول العلم عن الادلة كونها دليلا له في الجملة
قريبا او بعيدا او المراد كونه دليلا قريبا لكن مجموع الدليل المطرد والدليل
التفصيلي السابق عليه المحصل للظن غير مطرد بل هو مختلف فخصوصيات
الاحكام باختلاف جزئه الذي هو الدليل الظني لانا نقول هذا التوجيه مع ما فيه
من التعسف انما يتوجه لو كان الدليل الظني جزء دليل العلم بان يكون بانضمامه
الى المقدمات الاخر مفيدا للعلم او مثبتا لبعض مقدماته وليس الامر كذلك اذ الدليل
الظني انما يكون مفردا لتصور موضوع دليل العلم بان يقال هذا ما ادى اليه الد

النظر في الدليل وكل ما ادى اليه النظر في الدليل فهو حكم الله واقعا او ظاهرا وعن النبي
ان التحصيل في الدليل الاستدلالي دليلا ويحصل هذا الدليل الوجه في عدد من الظني عن هذا الجواب
مع شهرته لكونه متلقى بالقبول عند الفحول الى ما ذكر من الجواب   واما عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب الحق فيرد ان هذا الجواب لا وجه له على شيء
من المذهبين وبهذا يظهر ان منظوره وليس ما ذكره في توجيه هذا الجواب الا ان
يرد على مذهب المخطئة وفي وروده على مذهب المصوبة وجه بل منظور فيه ان المراد بالاحكام
الواقعية ولا يحصل اليقين بهذا الا على مذهب المصوبة وينبغي ان يعلم انه كما لا يحصل العلم
بالاحكام الواقعية على مذهب المخطئة كذلك لم يحصل الظن بها وانما يحصل الظن بها بكون
تلك الاحكام المظنونة واقعية ولا يحصل العلم بكونها واقعية ولا يحصل ولا يجب ان يدعى
ان المتبادر من العلم بالاحكام هو العلم بكون تلك الاحكام واقعية وعلى الظن بها
الظن بكونها واقعية واما الاحكام الظاهرية فخلاف الظاهر المتبادر لان المتبادر
من الاحكام نفس الاحكام الواقعية التي حكم الله بها وانت تعلم انه كما يكون حمل الاحكام
على الظاهرية خلاف الظاهر كذلك يكون حمل العلم على ما يعم الظن خلاف المتبادر بل يمكن
ان يدعى ان اطلاق لفظ العلم في الكتاب والسنة على ما يعم الظن شايع واقع بل
يستعمل على التقابل بينهما وكذلك في عرف الفقهاء كقولهم لا يكفي الظن في الشهادة بل لا بد
من العلم وكقولهم لا يجوز نفي الولد بالظن بل لا بد من العلم بانتفائه واما اطلاق
الاحكام الشرعية على ما دونه الفقهاء في كتبهم وظاهر انه ليس الا الاحكام الظاهرية فلا يخلو
فيه عند التتبع   متأخرة بالاعتبار الثالث وفي بعض النسخ بالاعتبارات
الثلث فعلى الاول يكون المراد توقفه على كل واحد من العلوم الخمسة اذ لا توقف له

بالاعتبارين الآخرين على كل واحد من العلوم الخمسة وان كان على بعضها او اما على الثاني
فالمراد هو المعنى الاعم من التأخر عن البعض والكل وتأخر عن الكلام باعتبار تقدم بعض
موضوعاته وعن المنطق ونحوه باعتبار تقدم الغاية المطلوبة منها عليه
ويسمى تلك الامور مسائله المشهور ان المسائل هي القضية المركبات من
المعلومات الاربع او الثلاث وقد يفسر بانه المحمولات المثبتة بالدليل وتفسير الضمير
بوافقه وهو اما مسامحة منهم معولا على المشهور او اصطلاح جديد
اللفظ والمعنى ان اتحدا نعدد اللفظ والمعنى او احدهما لا دخل له في عن الكلية
والجزئية وانما معرو منه اللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد او المعنى الواحد فقط كذا
اقسامه من المتواطي والمشكك فيكون مقابلا لا يعرض باعتبار التعدد وانما لم
نعين اللفظ عليحدة مع قطع النظر عن التعدد والاتحاد مع امكانه لان الاقسام اذا كان
في تقسيم واحد كان اقرب الى الضبط من وضع واحد نقلا عن المتقدمين وعن الدوائر ان
المراد بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فان كل وضع ابتدائيا فلا ينافي
قولهم المشترك ما وضع باوضاعهم متعددة انتهى ويطلقه على هذا المعنى من حيث
ان المتوحد والمتفرد يستعمل في مقام الاستقلال والاستبداد فمراده بالوضع الواحد
المستقل الغير التابع للوضع السابق وتغيره وهذا المعنى في قوة جنس التعريف المستفاد
من التقسيم وتمتة وجه صح استعمال اللفظ في هذا المعنى الغير المتبادر فلا يرد
انه لا يجوز استعمال المشترك في الحدود ثم لا يخفى ان هذا التقسيم مبني على ما ذهب
اليه القدماء من اهل العربية وهو ان وضع الحروف والمبهمات واشباهها باذا
كلي وان استعماله في الجزئيات مجاز مشهور فيدخل في الكلي واما القول بانه

موضوع بازاء تلك الجزئيات بوضع واحد كما سيجي في كلام المص فهو مذهب جديد لم يبن
التقسيمات المتداولة بين القوم مبنيا عليه والمص بنى التقسيم عليه ثم بنى على ما سيأتي
على ما هو الحق عنده من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز اذ لو كان الاول
بغلبة الاستعمال هجر المعنى الاول بحيث لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة
الى اهل الاستعمال الاخير فانه لا يصدق على المجاز المشهور لانهم ذكروا ان
الشهرة قرينة للمعنى المجازي المشهور ولا يخفى انها لا ينفك عن اللفظ فادام لم ينصب
قرينة على ارادة المعنى الاصلي يقاوم قرينة المجاز ويغلب عليه فلم يفهم وان اريد بحرد
الغلبة فالاشكال ظاهر ويمكن الجواب بان المراد بغلبة الاستعمال ان يكون
هذا الغالب بحيث لا يحتاج الى القرينة في المعنى المراد الذي غلب فيه فهيهنا يحتاج
الى القرينة الشهرة فلم يكن المجاز المشهور من باب ما غلب فيه اللفظ نعم لو بلغ بلغه
اللفظ في الشهرة الى ان لا يحتاج في فهم المعنى المشهور الى ملاحظة انه مشهور فيه فهو
حقيقة قطعا وليس بمجاز فان تلك الحقيقة التي لا يحتاج في فهمها من حيث انه مرادة
الى القرينة وفيما يتحقق المجاز المشهور ليس المعنى الاصلي بهذه المثابة لاحتياجه الى
القرينة كما ذكرت قلنا الحقيقة التي هي المعنى الاصلي لا يحتاج في فهمها من اللفظ
ولا في فهمها من حيث انها مرادة الى القرينة وانما يحتاج الى انتفاء القرينة المجاز
حقيقة او حكما فلم يمكن فيما يتحقق فيه المجاز المشهور انتفاء اصل القرينة المجاز
كما سبق احتاج الى انتفائها حكما وانما يكون ذلك بنصب القرينة للمعنى الحقيقي.
وهذا غير مضر بكونها حقيقة كما في غير المجاز المشهور لو فرضنا تحقق قرينة الارادة
الحقيقة بمعارض قرينة المجاز وبغلب عليه وحينئذ يفرق المعنى المنقول والمجاز بعتبر حتى

للاستعمال ايضا والاظهر ما ذكرناه وان غلب كان الاستعمال المناسبة فهو المنقول
لعله اراد بالوضع في قوله وان اختص الوضع المعنى المعهود وهو الذي عبر عنه انفا
بالوضع الواحد فلا يلزم انتفاء الوضع مطلقا في المنقول والمرتجل بل في المجاز ايضا بناء على
شمول الوضع للمجاز ايضا باصل المعنيين المشهورين لكن يشكل الامر في المرتجل اذ الظاهر ان
وضعه ابتدائي مستقل فلم يختص الوضع الواحد باحد المعنيين وغاية ما يمكن ان
يتكلف هو ان وضع اللفظ بازاء المعنى الثاني ان لم يلاحظ فيه المناسبة ولا يلاحظ ايضا كونه
موضوعا بهذا المعنى بل بدون رعاية المناسبة فهو بهذا الاعتبار مستقل واللفظ مشترك
وان لوحظ فيه كونه كذلك اي وضعا بدون رعاية المناسبة للمعنى فله باعتبار هذه
الملاحظة نوع تبعية فاللفظ مرتجل فالفرق بين المشترك والمرتجل على هذا اعتباري
وبهذا صح التقابل بينهما لكنه تعسف وخلاف المشهور بينهم اذ المشهور اندراج المرتجل
في المشترك اسم للركعات المخصوصة بافيها الظاهر من هذه العبارة هو دعوى كونها
حقيقة في المعنى الشرعي لكنه ليس صادقا على المط كما توهم اذ كونه حقيقة اعم من ان يكون
شرعية او عرفية فلمن عقوص البيني ان ذلك مقطوع به لا نزاع فيه فيكون قوله
نقطع ايضا بسبق هذه اه دليلا على كونها حقيقة بعد دعوى الضرورة فيه وبقوله
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع اه يتم كل من الوجهين دليلا على المط ويمكن ان
يتكلف ويحمل قوله اسم للركعات على انه مستعمل فيه وقوله ونقطع مقدمة اخرى منضمة
الى الاولى وعطف اخرى للمقدمتين على الاخرى مع كلمة ايضا ما يؤ فيكون مجموع المقد
مع ما ذكر بقوله ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع دليلا واحدا على المط
والتوجيه الايراد انه منع لكونه حقيقة ولسبقه الى الذهن وضعا حاصله

الى الذهن وضعا وحاصله ان القدر المسلم هو استعمال تلك الالفاظ في هذه المعاني
وهو اعم من كونها حقائق شرعية او لا ويرد ما يقال من ان هذا الباب الايراد انما يتوجه
لو استدل المستدل على كونها حقيقة بمجرد الاستعمال وليس كذلك بل هو استدل بسبق تلك
المعاني الى الفهم نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبة الى الاستعمال الشارع وهو مراد
المص في ذيل البحث نعم في هذا الايراد اجمال وطي اختصار والمجيب في الجواب الاول جعل المجاز
شقين احدهما كونه مجازا من الشارع ثم صار حقيقة من اتباعه والثاني كونه من اهل اللغة
ولم يتعرض للشق الثالث وهو كونه مجازا من الشارع ثم لم يصر حقيقة اصلا وكانه يراه
باطلا بالبديهية غير محتاج الى التعرض له وفي الجواب الثاني استدل على كونها حقيقة
في الجملة بعدم الاحتياج الى القرينة وانت خبير بان هذه المقدمة اعني الاستغناء
عن القرينة قريبة جدا من السبق الى الفهم عند الاطلاق بل هو عينها وكانه اكتفى بتغيير العبارة
في دفع المنع اتكالا على وضوح المقدمة الممنوعة هذا وانت خبير بما في كل ذلك من التعسف
والركاكة ومنشاها على ما وقفنا عليه تغيير ما ذكره ابن الحاجب في مختصره حيث قال في ذكر
الدليل لنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للركعات والزكوة والصيام والحج كذلك وهي
في اللغة الدعاء والنمو والامساك مطلقا ثم قال بعد نقل ايراد آخر في تقرير هذا الايراد
قولهم مجاز ان اريد استعمال الشارع لها فهو المدعى وان اريد به اهل اللغة فخلاف الظاهر
لانهم لم يعرفوها ولانها تفهم بغير قرينة انتهى فلم يؤخذ في الاستدلال كونه سابقا
الى الفهم فتوجه الايراد بالمجازية بلا تكلف وان كان كونها حقيقة في تلك المعاني في الجملة
متفقا عليها اجمل الايراد على انه مجاز في السابق على الحقيقة في توجيه ان المجازية ان كان بسبب
تصرف الشارع كان المدعى ثابتا وان كان بتصرف اهل اللغة فباطل لما ذكر في الجواب الثاني نعم

كونه حقيقة فلم يتعرض لكون ذلك بتصرف الشارع لظهور انه ليس بتصرف اهل اللغة
ففي كل من الجوابين تعرض وترك لما ترك وذكر في الجواب الآخر ويمكن ان يوجه بانه اراد
بالاستعمال استعمال الشارع ابتداء من غير تبعية فان الاصل فيه الحقيقة وان اراد استعمال اللفظ
اهل اللغة وتبعه الشارع فيه والاصل في استعمال اللغة ذلك لان الالفاظ في هذه المعاني مجاز فلان
والجواب الثاني دليل اخر على ان المجاز ليس من اهل اللغة وتبعهم الشارع فيه بل هو استعمال
ابتدائي فيكون حقيقة اذ لو كان كذلك لكان مجازا لغويا لاحتاج الى القرينة ولعل هذا التوجيه
اقرب وان كان بعضه محل نظر وقد وجهه شارحه بما ذكره المصنف من جزئها ووقوع ذلك
الغلط والالتباس ان كان بالنسبة الى اطلاق الشارع لا يخفى ان المستدل على
ما ادعى السبق الى الفهم واثبت به كون اللفظ حقيقة في الجملة ادعى ان هذا بتصرف الشارع
وظهر ان مراده اولى او لا هو السبق في الجملة مع قطع النظر عن اطلاق الشارع وغيره فالاثر
الذي ذكره المصنف غير مصيب [illegible] والاصوب ان يمنع قوله فان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
فحسب لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ ببيان الملازمة ان الشارع لو كان هذه الالفاظ
بازاء هذه المعاني كانت مرادة عند عدم القرينة كما هو شان المعنى الموضوع اتفاقا فهو
اي ما لم يتحقق القرينة فيه متحقق اتفاقا ايضا كما علم من بيان ثمرة الخلاف فيجب بيان
تلك المعاني مرادة في صورة عدم القرينة وذلك اما ببيان الوضع او ببيان كونها مرادة بيانا
يعتد به ويتصور الركون اليه في العمل والثاني لم يتحقق اما لان القرينة المفروض انتفائها
يتناول امثالها او لانه على تقدير مثل هذا البيان ينتفي ثمرة الخلاف فتعين الاول اعني كونها
بيان الوضع وذلك اما بالاحاد وهو التواتر الى اخر الدليل وبهذا التقرير يندفع ما قيل من
انا مكلفون بالعمل بالمعاني المرادة من تلك الالفاظ وكون الفهم شرط التكليف انما يقتضي

تفهيم

تفهيم تلك المعاني وقد حصل ذلك بالبيان النبوي على ما انبه به التفاسير حيث نقل روي
في تفسير الالفاظ المستعملة في تلك المعاني اللغوية احاديث كثيرة ولا يقتضي تفهيم ان تلك الالفاظ نقلت
الى تلك المعاني او وضعت لها من قبل الشرع ثم لا يخفى ان هذا الدليل لو تم لدل على بقائها على المعاني
اللغوية اذ تفهيم النقل كما يلزم من معنى الحقيقة يلزم في المجاز في اللغوية المجازية اذا كانت
للشارع لا فرق بينهما انتهى وانت خبير بالتقريب الذي ذكرناه لوجوب فهم النقل والوضع بقاؤها
المعنى الحقيقية فيما لم يوجد قرينة واما فيما وجد فلا يجري الدليل وقد يجاب بان فائدة الوضع
عن القرينة الظاهرة في الاستعمال اذ لو نصب القرينة في كل استعمال لانتفى فائدة الوضع ولا شك
انه ما لم يفهم الواضع المخاطبين ولم يعلمهم الوضع والنقل لم يستغن به عن القرينة في
الاستعمال وانت خبير بانه لو تم لكان دليلا اخر على المطلوب لا تغييرا لهذا الدليل اذ بعد
اخذ هذا الدليل المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو اخذ [illegible]
كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل بطرح هاتين المقدمتين
بان يقال لو ثبت النقل لفهم والتالي باطل بما ذكر من انتفاء التواتر وعدم نفع الاحاد
وبيان الملازمة انه لو لم يفهم لانتفى فائدة الوضع والنقل كما لا يعرض اما رد الاخ
على الدليل المذكور في الاصل لا على هذا الدليل كلما وقع الخلاف فيه ادعى [illegible] عليه
ان وجود المتواتر لا يستلزم عدم الخلاف لجواز ان يوجد التواتر بالنسبة
الى طائفة دون اخرى واجيب بانا ننقل الكلام في الطائفة التي لم يوجد التواتر
عندهم اذ لا بد من فهمهم ايضا لاشتراكهم في التكليف مع الطائفة الاخرى
فنقول التواتر عندهم مفقود والاحاد غير مفيد واقول وانت خبير بان التكليف
التكليف بالشيء يتوقف على امكان الفهم ضرورة فلو لم يكن هناك تواتر لم يفهم

فانه يمكن ان يحصل منه العلم فشرط التكليف متحقق وعدم حصول العلم بسبب تقصير
المكلف او قصور فطرته لا يضر التكليف وهو ظاهر والا انتقض اكثر المسائل المكلف بها
التي لم يحصل القطع فيها اولا يلزم ايضا امكان العلم بها للجميع كما سيجيء مع ما فيه
والثاني لا يفيد العلم فيبطل تفهيم كون هذا المعنى مرادا كاف في التكليف وهذه المسئلة
اصولية حتى يقال لا بد فيها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة الاخرى
التي هي هذه الارادة بطريق الوضع او بطريق الى ان لا حاجة الى تفهيمها التكليف في الاولى
ان يقال ان الثاني اي الاحاد ايضا لم يوجد الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة التي
لم ينقل في بيانها شيء كما عرفت في ثمرة الخلاف انتهى اقول فيه نظر لان المراد
انه لم يكن مما نقل في بيانه شيء ولم يكن قرينة ايضا تدل على المراد احتيج الى معرفة
الوضع اما بالتواتر او الاحاد الى اخر ما قيل نعم لو كان الفهم المأخوذ في الدليل
هو فهم المراد لا فهم الوضع توجه هذا الايراد وقد عرفت من التقريب السابق انه
فهم الوضع لا فهم المراد نعم يمكن الايراد بان هذا الدليل جار بعينه في عدم كون
المعنى اللغوي مرادا ايضا في مثل ذلك المقام الذي ينتفي فيه القرينة القاطعة على المعنى
اللغوي ولم يتحقق التواتر ايضا فيه والتزام ان الحقيقة اللغوية لم يستعمل الا بعد
نقل الوضع اللغوي تواترا او مع القرينة القاطعة على المراد او بيان المراد بيانا
يمكن الركون في الشرع لعله مكابرة والفرق باعتبار القطع في الوضع الشرعي وعدم اعتباره
في الوضع اللغوي تحكم واقول يمكن الجواب عن ذلك بان مبنى الدليل على اعتبار القطع
وكون اللفظ موضوعا بازاء المعنى شرعيا كان او لغويا وان كان من المسائل التي الاصولية
الا ان المعنى اللغوي خرج عن قاعدة اعتبار القطع في الاصول بالاجماع حيث لم يزل العلماء

في كل

في كل عصر يعولون على نقل الاحاد في اللغة كالخليل والاصمعي ولم ينكر ذلك احد عليهم
من العصر السابق واللاحق فصار ذلك الناس عليهم اجماعا واما المعنى الشرعي فلم يحصل ذلك
الاجماع فيه فبقي اعتبار القطع فيه داخلا تحت القاعدة نعم يمكن منع هذه القاعدة على
ما قيل من اشتراط القطع في الاصول عليه دلائل واعتراضات مشكلة من الجانبين سواء
استدل المستدل على اشتراطه وعدم اشتراطه فالقوة للمعترض واما القول بان العادة
في مثله يقضي بالتواتر ففي حيز المنع وانما هو الكلام خطابي بل شعري وقد يلخص الدليل
بان هذه الالفاظ لو كانت موضوعة وجب تفهيمها فيما لا قرينة فيه ولا بيان
يمكن الركون اليه ومثل هذه الصورة متحقق والا لم يقل الخلاف فهو انما يكون بالعلم
بالوضع وهو اما بالاحاد او بالتواتر ويتم بما سيذكره المصنف في الجواب من الترديد
بالقرائن ولم يتحقق شيء من ذلك بالنسبة الى الحد اما بالتواتر والاحاد فظاهر لانه
لانه لم ينقل حديث في كون اللفظ هو موضوعا بازاء المعنى الشرعي ولم يرد شيء
في الكتاب مما يدل عليه واما الترديد بالقرائن فواضح عند المصنف وايضا انه انما يتحقق
في كلام المتشرعة لا الشارع وهو لا يفيد العلم بالوضع في اصطلاح الشارع ويجاب
بانا لا نسلم انه لا بد من فهمنا لها بوجه من الوجوه لان علم المكلفين بالتكاليف
الواقعية غير لازم [illegible] ايضا فيجوز ان يكون مستعملة في تلك المعاني بالقرائن
الحديثة او الشهرة الغالبة التي هو المعنى الحقيقة الشرعية [illegible] الا انهما [illegible]
فانه في حق المخاطبين بتلك الالفاظ في ذلك العصر وان لم يصل الينا واقول ينبغي ان
يعلم ان التكاليف الواقعية على القول بالتخطئة ليس تكليفا منجزا الا [illegible]
بل هو تكليف مراعى بالعلم كما اذا ارسل سلطان عبده الى نائبه في قطر بامر وكتب به

به ويكتب به اليه في تلك الناحية ويعينه بوقت في تكليفه به مع علمه قبل ذلك
الوقت بأموره البتة فلو لم يعلم لم يحسن منه معاتبة على ترك الامتثال والمقصود
من تكليف الشارع هو الابتلاء فلو لم يكن المكلف بحيث اذا القي اليه فهمه او لم
يمكنه لم يتصور منه التوصل الى علمه لم يترتب الابتلاء على التكاليف فيكون عبثا
فهو مشروط بكونه بحيث اذا القي اليه فهمه وصدقه ونفس التصديق تابع للعلم
بالتكليف نعم ربما كان التكليف الواقع عندهم بحيث اذا بذل الكلف جهده في وقت
لم يصل اليه في ذلك الوقت لقصور فيه كغلط المجتهد وسهوه او لتمهل لتقصيل النظر
الا انه بيده فالذي يصل اليه فهمه حكمه ظاهري بالنسبة اليه مغتفر له خطاؤه بالنسبة
الى الحكم الواقعي واما لخفاء في نفس الحكم بحيث لا يكون في وسع المكلف به ان يفهمه
ولم يمكنه التوصل اليه اصلا فقبيح عند العدلية وغير واقع عند الاشاعرة فالحق
ان الحقيقة الشرعية لو لم يكن معناه منقولا الينا اصلا لم نكن مكلفين به ولو قلتم
نعم الحاضرين يكفي فائدة ان اريد انه يكفي فائدة لتكليف غيرهم او لعموم التكليف
ففيه ما فيه وان اريد به يكفي فائدة لتكليف الحاضرين لم يكن في مقام الجواب موقعها
اذ السؤال عن فائدة تكليف من لم يفهم فان قلت التكليف الواقعي تكليف مشروط
بامكان العلم فلو لم يمكن العلم لم يتحقق التكليف منجزا وان تحقق معلقا ولعل
التكليف بتلك الحقائق الشرعية من هذا القبيل من انه مكلف به مشروطا
ومعلقا لم يكن مكلفا به منجزا اصلا قلت يجيء ان التكليف مع علم الامر بانتفا
شرطه الذي لا يدخل تحت قدرة المكلف مما اختلف فيه واما في صورة علم الامر
فقد نقلوا الاتفاق على ان التكليف غير متحقق اصلا لا تعليقا ولا تنجيزا اذ الذي

يتأتى في هذا ان يقال الحقيقة الشرعية متحقق والتكليف به متحقق قبل ان يفطن
المكلف بهذا الدليل على امتناع فهمه وفيما ذكره نوطين المكلف نفسه على انه لو وقف
على المعنى لامتثل الامر وفيه ما لا يخفى من التعسف ومع ذلك لا يبقى الثمرة المفرعة
للخلاف التي هي حمله على الحقيقة الشرعية بل قد يثبت الثمرة المطلوبة للنافين
وهو الحمل على الحقيقة اللغوية للاجماع على انه ليس مما يتعلق بافعال المكلفين
في هذا الزمان لا باعتبار حقيقة الشرعية ولا اللغوية على ان يمكن الاستدلال
على نفي الحقيقة الشرعية بانه لو كان مستعملا في الحقيقة الشرعية بالنسبة
الى هذا الزمان كما بينا لزم استعمال اللفظ في معنيين في ذلك محال نقل
بالترديد بالقرائن من كلام الشارع وعدم حصوله الا انه لعله مستند الى مفصح
وهو لا ينافي التكليف فندبر باعتبار ترديد بالقرائن تحقيق العلم
بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف فلو لم يحصل له العلم بهذا الطريق
لكن علمه اما بالاحاد او التواتر وتفصيله ان المراد بالترديد بالقرائن ان
يكون المكلف يحصل له العلم بسبب القرائن في المواد الكثيرة والمواضع المتعددة
بان هذا اللفظ موضوع بازاء هذا المعنى فيفهم بسبب العلم بوضع فيما لا قرينة
فيه المعنى المقصود وهو الذي جعل ثمرة الخلاف لا انه يفهم بالقرائن المعنى المقصود
فيما هو ثمرة الخلاف لانه خلاف المفروض في تصويره ان العلم بالوضع لو حصل للكل
اصلا لم يتصور الخلاف فلو لم يحصل نقلنا الكلام في من لم يحصل له العلم كما ذكرنا
في التواتر والجواب يفهم مما اسلفنا من ان اللازم هو امكان العلم وهو يمكن

لهذه الطائفة لكنهم قصروا في الاجتهاد او انهم مستندا الى قصورهم في نفسهم او
في طريق الاستدلال بل لو امعنوا النظر لوقفوا على الحق والحاصل ان المجتهدين
كثيرا ما يخطئون في اجتهاداتهم فاما التقصير هم فيأثمون او لقصورهم وغفلتهم
وهو امر شايع فلا يأثمون مع امكان ان يصيبوا في وقت اخر لو تفكروا او كلا
الوجهين يحتمل فيما نحن فيه مجازة لغوية في المعنى اللغوي الى من الظم
انها ليست باعتبار استعمالها في المعاني اللغوية مجازة لغوية بل انها
حقايق لغوية ان استعملها اهل اللغة ومجازة شرعية ان استعملها الشارع
اذ المجاز المنسوب الى اهل لسان هو ما لم يكن موضوعا له في تلك اللغة وقد اما
اطلاقه على ما يكون موضوعا له في تلك اللغة لما استعمل فيه ولكن استعمله في غير معنى
منقولا ومع انه لا دخل له في هذا المقام اذ المطلوب هو كونه مجازا في عرف ما باعتبار
استعماله في المعنى الشرعي لا المعنى اللغوي والظاهر انه سهو منه بل الظاهر ان في اول
الكتب المذكور فيها هذا البحث عن اللفظ غاية ما يمكن ان يتكلف في تصحيح
ان المراد كونه مجازا لغويا في المعنى الشرعي باعتبار معنى اللغوي ووضعه
له يعني انه بسبب انه موضوع في اللغة لمعنى اللغوي يكون مجازا في المعنى الشرعي
بالنظر الى اهل اللغة سماجة التوجيه ركاكته ترانه مبني على ان الحقايق
الشرعية كلها منقولة من المعاني اللغوية بملاحظة مناسبة وعلاقة وهو غير
ملايم لتعميمهم الحقيقة الشرعية بحيث يشمل ما نقل لمناسبة ولا لمناسبة
كما هو المشهور في كتب الاصول وان عرض في محل النزاع وان لم يتعرض له المص وقد عرض

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون والمتطول بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الابدي فلا اول سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه واستغفره من خطاياي استغفار عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسئله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له الكريم الذي لا يخيب لديه الامال الهادي فهو لما يشاء فعال واشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شريعة الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين صلى الله عليه واله الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم وسلم تسليما

فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار وطالت الترداد بين العين والاثر معاملة الانكار هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يرتفع بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة في الدار

الاخرى وقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فنموا انيقه مقتفيا ببنان افكارهم وشرحوا اشتباهه مجلوا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى سنن الصواب من مختصر كاف في تبليغ الغاية ومبسوط شاف تجاوز في النهاية يعلم من فوائده المشكل وبيان يكشف من سرائره المقفل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويجلو بانارة مسالكه عن الشرائع ظلمات الشك والوهم وذكرى ودروس مقنعة تلخص الخلاف والوفاق وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب للافاق ومهذب جامع يكشف مختلف الاحكام بكامل الاقتصاد ومعتبر مدارك يحسم مواد النزاع من صحيح الاسناد ولمعة دروس تكفل لتمهيد اصوله الجنان وروضة بحث تدهش بازدهار فروعها الاذهان فشكر الله تعالى سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم واحيينا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيق الله تعالى في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين وجعلناه وافيا بمعاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه الكريم وان يفرغ البيان بتهذيب حتى تصل الافهام الى المنهج القويم ويثبت حيث تزل الاقدام على صراطه المستقيم وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء رعايته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره ووجه الحاجة اليه وذكر حده وبيان موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته

وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل كتابا وسنة مقتصرين على ما يتادى به الغرض فان الاستيفاء لذلك يقتضي مجاوزة الحد ويفضي الى الخروج عما هو القصد اما الجهة العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم وظاهر ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وغير عالم ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف المعقولات واما الكتاب الكريم فقد اشار الى ذلك في مواضع منه قوله تعالى في سورة القلم وهو اول ما نزل على نبينا في قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل في وجه التناسب بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكانه سبحانه قال كنت في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الى هذه الدرجة الشريفة النفيسة قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا قوله سبحانه ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء قوله سبحانه شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم

قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الاية قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات قوله تعالى مخاطبا لنبيه امرا له مع ما اتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني علما قوله تعالى بل هو ايات بينات في صدور الذين اوتوا العلم قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون

واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور الدين علي ابن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده والشيخ الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي بحق رواياتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين ره كما شرف خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين علي بن عبد العالي الميسي عن الشيخ شمس الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده عن الشيخ فخر الدين ابي طالب محمد ابن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف المطهر عن والده ره عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد ره عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن ابن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد ابن الحسن الطوسي عن والده ره عن الشيخ الامام المفيد محمد بن محمد بن نعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد ابن قولويه عن الشيخ الجليل الكليني ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح وعن محمد ابن يعقوب عن محمد ابن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون

يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به
طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضا به وانه يستغفر لطالب العلم
من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر
على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن
ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ
الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي عن ابيه عن سعد بن عبد الله
عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس عن عبد الرحمن عن الحسين بن زيد العطار
عن سعد بن طريف عن الاصبغ بن نباتة قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع
تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه
صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل
الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء
يرفع الله به اقواما يجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم
وترغب الملائكة في خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور
الابصار من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل حامله منازل الابرار ويمنحه مجالسة
الاخيار في الدنيا والاخرة بالعلم يطاع الله ويعبد وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم
توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه
السعداء ويحرمه الاشقياء   وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن
علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن ابي الحسين الفارسي عن عبد الرحمن بن
زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل
مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد
محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه

قال

قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به
الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل
بينكم وضمنه وسيفي لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله
فاطلبوه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري
عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا درهما
ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها فقد اخذ حظا
وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا
ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين
بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في
طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى دانيال
ان امقت عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب
عبيدي الي التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي
عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل
من الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعدان بن مسلم عن
معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس
ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية
ايهما افضل قال الرواية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد

سبعين ع

اصل

ومن اهم ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية
وتطهير القلب من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية
وتزكيتها باجتناب الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية
والغضبية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم رفعه

الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله
القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن محمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى
العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة
فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه للاستطالة
والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل والمراء موذ ممار متعرض
للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع
فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب الاستطالة
والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه
فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من اثار العلماء اثره
وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر قد تحنك في برنسه وقام الليل
في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه يوم القيمة
امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى وعن علي بن ابراهيم عن ابيه جميعا عن
حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت
امير المؤمنين ع قال قال رسول الله ص منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب
دنيا فمن اقتصر من الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها
هلك الا ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن
اراد به الدنيا فهي حظه وعنه عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن
بن علي الوشاء عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد
الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به خير
الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم
بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا

رايتم

العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال اوحى الله
الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق
محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان
انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان
عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس اليه
فليتبوا مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها   وروينا
بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن نعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن
علي بن بابويه عن علي بن احمد بن موسى الدقاق رض قال حدثنا ابو جعفر الكوفي
الاسدي قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد
قال حدثنا اسمعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين
علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير
لمجلسه وحسن الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب
احدا يساله عن شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا
تغتاب عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر مناقبه
ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهدت لك ملائكة
الله انما جعلك قيما لهم فيما اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت
في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت
الناس علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان يسلبك
العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن
محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو
الحسن القمي قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان

منه ع

جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله عم قال كان علي عم يقول ان من حق العالم
ان لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه و اذا دخلت عليه و عنده قوم فسلم عليهم
جميعا و خصه بالتحية دونهم و اجلس بين يديه و لا تجلس خلفه و لا تغمز بعينك
و لا تشر بيدك و لا تكثر من القول قال فلان و قال فلان خلافا لقوله و لا تضجر بطول
صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها متى يسقط عليك منها شيء و العالم
اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله و اذا مات العالم انثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء الى يوم القيمة   و يجب على العالم العمل بما يعلمه
غيره ليكتسبه حق العالم لذلك ثم جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي ص ضعف
العاصيات منهن ضعف ما لغيرهن و ليحصل له حظ وافر من الطاعات و القربات
فانها تفيد النفس ملكة صالحة و استعدادا تاما لقبول الكمالات و قد
روينا بالاسناد السابق و غيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن
محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس
الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عم يحدث عن النبي ص انه قال في كلام له
العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا ناج و عالم تارك لعلمه فهذا هالك و ان
اهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه
و ان اشد اهل النار ندامة و حسرة رجل دعا عبدا الى الله تعالى فاستجاب له و قبل
منه فاطاع الله فادخله الله الجنة و ادخل الداعي النار بتركه علمه و اتباعه الهوى
و طول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن الحق و طول الامل ينسي الآخرة
و عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل
بن جابر عن ابي عبد الله عم قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل و من عمل علم
و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و الا ارتحل عنه و عن عدة من اصحابنا عن احمد
بن محمد بن خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم الجعفري

و هذا حال

عن

عن ابي عبد الله عم ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب كما يزل
المطر عن الصفا و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن المنقري عن علي
بن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين عم فسأله عن مسائل فاجاب
ثم عاد ليسأل عن مثلها فقال علي بن الحسين عم مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
و لما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزدد صاحبه الا كفرا و لم يزدد من الله الا
بعدا و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين
عم في كلام له خطب به على المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق من جهله بل قد رأيت
ان الحجة عليه اعظم و الحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل
المتحير في جهله و كلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا و لا تشكوا فتكفروا و لا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا و لا تدهنوا في الحق فتخسروا و ان من الحق ان تفقهوا و من
الفقه ان لا تغتروا و ان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه و اغشكم لنفسه اعصاكم
لربه و من يطع الله يأمن و يستبشر و من يعص الله يخب و يندم و عنه عن علي
بن محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله عن ابائه عليهم السلم قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول
الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ
قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول قال نشره   و روينا بالاسناد
السابق عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن
محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله عم يقول اطلبوا العلم و تزينوا
معه بالحلم و الوقار و تواضعوا لمن تعلمونه العلم و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم و لا تكونوا
علماء جبارين فيذهب باطلكم بحقكم و عنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
بن عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله عم في قول

الله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء من صدق قوله فعله
و من لم يصدق قوله فعله فليس بعالم و عنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي
عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط عن الحلبي عن ابي عبد الله عم قال
امير المؤمنين عم الا اخبركم بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله و لم
يؤمنهم من عذاب الله و لم يرخص لهم في معاصي الله و لم يترك القرآن رغبة عنه الى
غيره الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة
لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن علي بن معبد
عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عم قال كان امير المؤمنين عم يقول يا طالب
العلم ان للعالم ثلث علامات العلم و الحلم و الصمت و للمتكلف ثلاث علامات ينازع
من فوقه بالمعصية و يظلم من دونه بالغلبة و يظاهر الظلمة و عنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة ابن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي
بصير عن ابا عبد الله عم يقول كان امير المؤمنين عم يقول يا طالب العلم ان العلم
ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع و عينه البراءة من الحسد و اذنه الفهم و لسانه
الصدق و حفظه الفحص و قلبه حسن النية و عقله معرفة الاشياء و الامور و يده
الرحمة و رجله زيارة العلماء و همته السلامة و حكمته الورع و مستقره النجاة و قائده
العافية و مركبه الوفاء و سلاحه لين الكلمة و سيفه الرضا و قوسه المداراة
و جيشه محاورة العلماء و ماله الادب و ذخيرته اجتناب الذنوب و زاده
المعروف و ماؤه الموادعة و دليله الهدى و رفيقه محبة الاخيار و عنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن القسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال
لي ابو عبد الله عم من تعلم العلم و عمل به و علم لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل
تعلم لله و عمل لله و علم لله   و لما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين ان الحكمي

في العلم

في العلوم بعد المعرفة اشرف من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما
سواه اذ به يعرف اوامر الله تعالى فتمتثل و نواهيه فتجتنب و لان معلومه احكام
احكام الله و به تعرف المعلومات بعد ما ذكر مع ذلك هو الناظم لامور المعاش
و به يتم كمال نوع الانسان و قد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن عيسى
و علي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان
عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى عم قال
دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة
فقال و ما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب العرب و وقائعها و ايام الجا
هلية و الاشعار العربية قال فقال النبي ص انما العلم ثلثة اية محكمة او فريضة
عادلة او سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل و عنه عن الحسين بن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي
جعفر عم قال الكمال كل الكمال التفقه في الدين و الصبر على النائبة و تقدير المعيشة
و عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخراز عن سليمان بن
خالد عن ابي عبد الله عم قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى ابليس من
موت فقيه و عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد
الله عم قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء
و عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا
الحسن موسى بن جعفر عم يقول اذا مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة
و بقاع الارض التي كان يعبد الله عليها و ابواب السماء التي كان يصعد فيها
باعماله و ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون
الاسلام كحصن سور المدينة لها و بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن
النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الزراري عن علي بن الحسين السعدآبادي عن

ابن محمد عن معلى بن محمد
عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد
ابن عثمان عن ابي عبد الله عم
قال اذا اراد الله بعبد خيرا
فقهه في الدين عنه

بعض ح

احمد بن ابي عبد الله البرقي عن محمد بن عبد الحميد العطار عن عبد السلام بن سالم عن رجل عنه
عن ابي عبد الله عليه السلام قال حديث في حلال وحرام تاخذه من صادق خير من الدنيا
وما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد
الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان لنا ابنا قد رضيت
ان يسالك عن حلال وحرام ولا يسالك عما لا يعنيه قال فقال لي وهل يسال الناس
من شيء افضل من حلال وحرام   الحق عندنا ان الله تعالى انما فعل الاشياء
المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان اشرف مما في العالم السفلي
من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك الغرض حصول
ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون
هو النفع ولا يجوز ان يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد وان يكون
عايدا الى العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي
دفع الالم فلا يكاد يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض
من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة
فلا بد وان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع
من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل
بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم كانت الحاجة ماسة اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم
وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن
شاذان عن ابن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله عليه السلام قال
لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن محمد بن
عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي بن ابي حمزة قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي

ان الله

[illegible]
ان الله
يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر
بن محمد عن القسم
بن الربيع
عن
المفضل بن عمر قال
سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول عليكم
بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم
القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد
السابق عن المفيد عن الحسن بن
حمزة العلوي الطبري قال
حدثنا احمد بن عبد
الله بن
بنت

ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه في دين الله صح

البرقي
قال حدثنا
جدي احمد بن
محمد بن خالد البرقي
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن العلا
القلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو
عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته
قال وكان ابو جعفر عليه السلام
يقول تفقهوا
والا فانتم
اعراب
وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عنه
اصحابنا عن علي بن ابي حمزة عن اسحق بن
عمار قال سمعت
ابا عبد الله عليه السلام يقول
ليت السياط على رؤس
اصحابي حتى يتفقهوا
في الحلال والحرام

ويسمّى فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها
التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً وبالصفات ككرمه وشجاعته
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية
الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في
المسائل الفقهية فانه مأخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين
قد افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في
حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه اذا كان المراد بالاحكام البعض لم
يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد
وقد يكون عالماً متمكناً من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان
المراد بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه وان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون بجميع الاحكام بل بعضها
او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالباً على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف
اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال الحكم فبانا نختار اولاً ان المراد البعض قولكم لا يطرد
لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا
التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ
من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه
عليه حقيقة لكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحاً وان صدق عليه
عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه ثم نختار ثانياً ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها
جمعاً محلى باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه
قلنا ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط

بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو
مثلاً ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وحينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر
لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع
من النقيض وحينئذ فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية
وما يقال في الجواب ايضاً من ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا تنافي علمية الحكم
فضعفه ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي في الكلام فيه
ان شاء الله تعالى في بحث الاجتهاد فله وجه وكانهم ذهبوا وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال فصل واعلم ان لبعض العلوم تقدماً على بعض اما لتقدم موضوعه او لتقدم
غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا
موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر
العلوم واستغنائها عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية
التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف واما تأخره عن علم
اصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس بديهياً بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم الاصول
متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضاً لكونه
متكفلاً ببيان صحة الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو والصرف فلان من مبادي
هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلاثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم
معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر فصل ولا بد لكل علم ان يكون
باحثاً عن امور لاحقة لغيرها وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد
له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته

ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب
والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال
المكلفين فلا جرم كان موضوعه افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما
يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها فيه المقصد الثاني في تحقيق مهمات المباحث
الاصولية التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب المطلب الاول في نبذ من مباحث
الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه
وهو الجزئي او لا يمنع وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطي او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او
منفصلة كالضد والند وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد
اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب
فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب كان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او
العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل اصل لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية
واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال
لا بد من تحرير محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر
المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه
في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع الشارع

وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية
فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما
استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القراين فيكون حقايق عرفية خاصة
لا شرعية وتظهر فائدة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القراين في كلام الشارع فانها تحمل
على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في
كلام اهل الشرع فانها تحمل على المعاني الشرعية بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع
ان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة لاداء مال
مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضاً بسبق هذه المعاني
منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف
الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها
في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد مجازيتها
استعملها الشارع في معانيها المناسبة لمعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهوداً من اهل اللغة ثم
اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد
بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر
لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ فرع معرفتها وثانيهما
ان هذه المعاني تفهم من هذه الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية
لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى
كونها اسماً لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة
الى الاطلاق للشارع فهي ممنوع وان كانت بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ كونها

ولم تعنيه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة فتكون حقائق شرعية فيها
او بواسطة غلبة هذه الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها
الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية
ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع فانها تحمل على المعاني الشرعية
بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على المعاني الشرعية بغير خلاف حجة المثبتين بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة
بما فيها من الاذكار والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص
والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية
واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها
مجازات ورد بوجهين احدهما انه ان اريد بالمجازية ان الشارع استعملها في معانيها الشرعية
مع ان التعويل ... لم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى
الحقيقة الشرعية وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في
هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانا نقطع بان هذه المعاني حادثة ولم يكن اهل اللغة يعرفونها
واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وبخلاف هذين الوجهين
مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها اسما لمعانيها الشرعية لسبقها منها
الى الفهم عند اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشرع فهي ممنوعة وان كانت
بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم كونها حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية

حقائق عرفية لهم لا حقائق شرعية فاما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة ثم
ان الاشتهار وعدم الافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة
عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم
بغير قرينة انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول انه لو
نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها الى المخاطبين بها من حيث انهم مكلفون
بما تتضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لانا شاركناهم
في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او الآحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع فيه الخلاف
والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية
لكانت غير عربية واللازم باطل اما الملازمة فبيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ بالمعاني
للغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية
واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة غير عربي
لا يكون عربيا وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب عن الاول بانه فهمها لهم
ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم من الالفاظ شيئا وهذا طريق قطعي فان عنيتم
بالتفهيم والنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ
للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقائق
شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم يصرح
العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها ومع التنزل يمنع كون القرآن
عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد يطلق القرآن على السورة وعلى الاية فان

قيل

قيل يصدق على كل سورة واية انها بعض القرآن وبعض الشيء لا يصدق عليه انه نفس ذلك
الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لا يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم
لمجموع الآحاد المخصوص فلا يصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد
الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيتوهم ان يراد بالماء المفهوم
ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع الماء الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقرآن من هذا
القبيل فيصدق على السورة انها قرآن وبعض من القرآن بالاعتبارين على انا نقول ان القرآن
قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن
واذا عرفت هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق انه لا ريب في وضع هذه الالفاظ للمعاني
اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من حال الشارع الا انه استعملها في المعاني
المذكورة اما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة
فليس بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها ههنا الى القرائن الحالية او المقالية فلا يبقى لنا
وثوق بالافادة مطلقا ومع ذلك لا يثبت المطلوب فالترجيح لمذهب النافين وان كان المنقول
من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين فصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب
وهو شاذ ضعيف لم يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في اكثر من معنى واحد
اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل آخرون
فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ورابع نفاه في الاثبات واثبته في النفي
ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعضهم هؤلاء
انه ظاهر في الجمع عند التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه وقال الباقون انه بطريق المجاز فالاقرب
عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على الجواز انتفاء المانع

بما سنبينه

بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة
منه عند اطلاقه فيفتقر اذا اطلق على المجموع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا
في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء تجوزه فيكون
مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كل من المعنيين بان يراد
به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي لا في مجموع المركب الذي احد المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل
بل اذا كان للكل تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا كالرقبة
للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد بوجود علاقة الكل والجزء
ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ثم يستعمل في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ
الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان
حقيقة في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا لالغاء
اعتبار قيد الوحدة كما ذكرنا واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعني ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه
فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في حكم تكرير اللفظ المفرد بالعطف
والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا يرى انه يقال زيدان
وزيدون وما اشبه ذلك مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل بعضهم له
بالمسمى تعسف بعيد ومرجح لما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة
المتحدة المتغايرة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في المعنى بطريق الحقيقة فكذا
ما هو في قوته احتج المانع مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق حقيقة

اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين وانه لا استعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريداً لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة ان
له ح ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معاً وقد فرض استعماله في جميع معانيه
فيكون مريداً لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معاً وكونه مريداً لهما معاً معناه ان
لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما معاً على سبيل البدلية
الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد ومن ارادة المجموع
معاً عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع وهو ما ذكرناه من اللا
اللازم والجواب انه مبني على ان النفي لفظي اذ المراد نفي المدلولين معاً لا انتفاء
لكل واحد منفرداً وغاية ما يلزم ح ان يكون مفهوم المشترك هما منفردين فاذا
استعمل في المجموع لم يكن مستعملاً في مفهومه فيرجع البحث الى التسمية ذلك الا
له في مفهومه لا الى ابطال الاصل الاستعمال وتقليل الجدوى واحتج من خص المنع
بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد
المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم
مما قلناه في حجة ما اخترناه والحق ان هذا الدليل انما يقتضي نفي كون الا
الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما نفي صحته مجازاً حيث
يوجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص الجواز بالنفي بان النفي يفيد
العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان النفي
انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعدداً في النفي

في النفي

في النفي حجة مجوزيه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كل من
المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شأن
الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حال الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون
حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة يتبادر منه المفرد عند اطلاقه وذلك
ايذان بالحقيقة فرجح ان المعنى الموضوع له ليس هو الماهية لا بشرط شيء واما انما
علله فالدعوى كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن
قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر
والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة
على الارض ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعاً وقوله ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملئكة الاستغفار وهما مختلفان
والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو غاية الخضوع وكذا
في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازاً وثانيها ان الاية الاولى
بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس والثانية بتقدير خبر كانه قيل
ان الله يصلي وثالثها ان هذا التقدير لان قوله يسجد له من في السموات
وقوله وملائكته يصلون مفادان له وهو مثل الحذف فكانه لا عليه
مثل قوله نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما
عندنا راضون وعلى هذا فيكون قد كرر اللفظ مراداً به في كل مرة لا ان
المقدر في حكم المذكور وذلك جائز بالاتفاق ورابعها انه وان ثبت الا
الاستعمال فلا يتعين كونه حقيقة بل هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان

كان على خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظ فاين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى اصل
واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال
المشترك في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه
مجاز وربما قيل بكونه حقيقة بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ
في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان شرط المجاز نصب القرينة
المانعة من ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة
معاندة من لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا
لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين
المجاز والكناية وح فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريداً لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار ارادة المعنى المجازي وهو
ما ذكرنا من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة
وارادة المجاز معاً منافاة واذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند
المتكلم واحتجوا لكونه مجازاً بان لهما استعمال في غير ما وضع له اولاً اذ لم يكن
المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو الان داخل فكان مجازاً واحتج القائل
بكونه حقيقة ومجازاً بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والفرض
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه
وجواب المانعين من جهة المجوز ثم بعد ما قرروه في وجه التنافي واما
الحجتان الاخيرتان فهما ساقطتان بعد ابطال الاولى وتزييل الحجة

على مجازيته

على مجازيته بان فيها خروجاً عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ
في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للاثبات والنفي كما
مر في المشترك وما ذكر في الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل
للمعنى الحقيقي والمجازي الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان القائل
بالصحة يجوز ارادة المعنى المجازي الشامل ويسمى ذلك عموم المجاز مثل ان يريد بوضع
القدم في قولك لا اضع قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافياً
وهو الحقيقة وناعلاً وراكباً وهو المجاز والتحقيق عندي في هذا المقام انهم
ان ارادوا بالمعنى الحقيقي الذي يخرج تمام الموضوع له مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجهاً لان ارادة المجاز تنافيه
من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة وان ارادوا به مدلول
الحقيقي من دون اعتبار كونه منفرداً كما في دفع جواب حجة المانع في المشترك اتجه
القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازياً للفظ فالا
فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر في استعمال المشترك هو
هذا المعنى فالظاهر اعتباره هنا ايضاً ولعل المانع في الموضعين بناء على الاعتبار الاخر
وكلامه متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظياً ومن هنا يظهر ضعف
القول بكونه حقيقة ومجازاً فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض
فيكون اللفظ فيه مجازاً ايضاً الاولى المطلب في الاوامر والنواهي وفيه بحثان الاول
في الاوامر اصل صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة
على الاقوى وفاقاً لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة في الندب فقط

وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى انها
مشتركة بين الوجوب اشتراكا لفظيا في اللغة واما في عرف الشرع فهي حقيقة في الوجوب
فقط وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا للوجوب ام هي للندب وقيل هي مشتركة بين ثلثة
اشيا الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلثة وهو الاذن
وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة وهي الثلثة السابقة والتهديد وقيل فيها
اشيا اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في التعرض لنقلها لنا
وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل كذا عد عاصيا
وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال
القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد
الامر لانا نفرض الكلام فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليفرض كذلك لو كانت
في الواقع موجودة فالوجدان ليشهد بيقاء الذم حينئذ وبضميمة اصالة عدم النقل
الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله تعالى لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك
بالامر اسجدوا في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس
فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض
الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها الثالث
قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان
قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين النزاع فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام

والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن
الحذر ولا ريب انه انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر
عنه سفها وعبثا وذلك لا يجوز على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر
للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل هذا الاستدلال
مبني على ان المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى الفهم من المخالفة
هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت مع
تضمنه معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله عن امره لا يعم كل امر لانه مطلق فلا يعم والمدعى
افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
والحمل على العموم وايضا فالاحتمال الاستثناء منه فانه يصح ان يقول في الاية فليحذر الذين يخالفون
عن امره الا الامر الفلاني فعلم ان الاطلاق كان في قوة الاستغراق ولو كان حقيقة في غير الوجوب
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم
اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه
الذم وقد اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ
بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقارنا لما يقتضي كونه للوجوب واجيب عن الاول بان
المكذبين لما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز
ان يستحقوا الذم بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار معاقبون عند نا على

كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا
لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الامر فدل
على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون بانه للندب بوجهين الاول قوله
اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به
الى مشيتنا وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال والامر الا الرتبة
فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر
اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب
بان القائل بكون الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة
افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم
المسئول القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور من اهل اللغة غير ثابت
بل صرح بعضهم بعدم صحته حجة القائلين بانه للقدر المشترك ان صيغته
تستعمل تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى في الندب فلو كانت
حقيقة لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون
في القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب انا
بينا ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد بينا
بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا
فيما عداه والالزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا

اذا تعارضا على ان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية فيكون استعماله
فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل
حقيقة ومجازا او للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز الذي هو لازم بتقدير الحقيقة والمجاز
اقل منه بتقدير القدر المشترك لانه على الاول يختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل فيهما
وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك على الاول مجاز فيكون مقابلا
لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في القدر
المشترك ان وقع فعلى غاية الندرة والشذوذ فاين هو من اشتهار الاستعمال
في كل من المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على التقدير الاول اقل كان بالترجيح
لو لم نقم عليه الدليل احق احتج السيد المرتضى رضي الله عنه على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة
في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة والتعارف والقران والسنة
وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل فالظاهر اما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشيا الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج
على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران
او السنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم على
صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه واله السلام لم يقل صاحبه هذا الامر لا يقتضي
الوجوب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم ضرورة
من عادتهم ومعلوم ايضا ان ذلك الامر شان التابعين لهم وتابعي التابعين فطال
ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة

عليهم بذلك حتى جرت عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب
قاله رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا
في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه
ولم يتوقفوا على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا فتمر(ن)
حقيقة فيه واستعماله في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته
وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء ظاهر
لاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة الالفاظ
الى الشيئين والاشياء في الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا
من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في
العرف الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر حملهم له على الوجوب انما هو لكونه
له لغة لان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي
وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان ادعاءه في اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب
والندب في القران والسنة منافٍ لما ذكره من حمل الصحابة كلما ورد في القران او السنة
على الوجوب فتامل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد
ولا يفيد العلم او التواتر والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر
ممن يبحث ويجتهد في الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان
ههنا قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال

اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق حجة من قال بالاشتراك بين الثلثة انه
استعمل فيها على حد ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب
وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال انه لمطلق الطلب
وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها واحتج من زعم انه مشترك
بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه
يستفاد من تضاعيف اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال
صيغة الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة
المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل
التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم عليهم السلام   الحق ان الا
الاكثر ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل على
طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها منزلة
ان يقول افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا
لايهما هي لنا ان المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار
خارجان عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب
غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول
للعدد في كثرة ولا قلة نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها
مرادة ويحصل بها الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها حجة القائلين بالتكرار
امور منها انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير
لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده بالصفات المختلفة

ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم
انه لا خفاء في ان المفهوم من الامر ليس الا طلب ايجاد الفعل اعني المعنى المصدري فيكون
معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او نحو ذلك
وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة والتكرار بالمادة فلم لا يدل
عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر
في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون
بوجوه الاول انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا
الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي
عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة
اذ لعل التكرار انما فهم من دليل اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا
تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا
بجوازه في الاحكام وثانيهما بيان الفارق بان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة
وهو انما يكون بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة
وايضا التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك
تجتمع وتجامع كل فعل وعن الثالث بعد التسليم كون الامر بالشيء نهيا عن
ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي الذي في ضمن
الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو في ضمنه فان كان الامر
دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون

والامر بالحركة في ساعة يقتضي المنع من السكون فيها لا دائما احتج من قال بالمرة بانه
اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب
انه انما صار ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى
بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا
للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما
وقع واحتج المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل
له والاحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق من منع حصر
الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه دليل على
عدمه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات
مثله   ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل
فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين الفور والتراخي
فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق
ابو القاسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى انه لا يدل على الفور ولا على التراخي
بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم
في التكرار من ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجان عنها
وان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني ماء فاخر العبد السقي من غير عذر
عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور لم يعد في العصاة واجيب

عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا ومحل النزاع فيما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنة الله على ترك السجود لآدم عليه السلام بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك ما امرتني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به مستلزم للتكليف بالمحال اذ يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما النقض بالموسع بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله سبحانه فيستحيل مسارعة العبد اليها فيجب المسارعة الى فعل المامور به وايضا فاستبقوا الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل بالفور والجواب

بان ذلك

بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في وقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على الندب لان كان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك ظاهر الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس في اللغة لان نفس الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه مخصوصه ظ واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلا هما محتمل فلا يصار الى الحمل على الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي الفور نحو ما مر في التكرار آنفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا يحتاج الى تقديره احتج السيد بان الامر قد يرد في القرآن واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور وقد يراد به يرد و التراخي فهو استعمال اللفظ في الشيئين يقتضي فيها مشتركة في بينهما فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات والامارات هل اريد منه التعجيل والتاخير والاستفهام لا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب

ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام دفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه لكان في الجواب بالتخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجوز ومن المعلوم خلافه فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر الثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل العلامة الاحتجاج ولم يتحاش ابن العلامة في الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمن الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان وان قلنا بالثاني لم يقتضه فالمسالة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور وليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها الاية

على ذلك

على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق في الوقت الثاني عمدة في الاستدلال على الاول فلا سبيل له من القول بسقوط الوجوب حيث يمضي اول اوقات الامكان مطلقا لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ومن قبيل الموقت ولا يجب قضاؤه بفواته الا بفرض جديد وعمدة على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان لان ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة بحيث يعصي المكلف بالتاخير فيبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي القول بسقوط الوجوب الاكثر ونحن ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهر حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه في الذريعة وفي الشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي النظر حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال

ولتحصيل التصاب او نتمكن من اتى دو النصر ثم ياتى حالة الاخير يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب هو
في نفسه وهو الصلوة وما يجري بها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف يجعلهما قسما واحدا ونرقى في ذلك بين السبب وغيره بان نقول ان يوجب علينا المسبب
بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومع ان
يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل عقلا ومقدمات الافعال لانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان نكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا نقض من استدل للمعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحد واجبة ولا يتم الا به وهذا كما تراه
يناديك بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل ومما اختاره المتبدد فيه
محل تامل ودليل التعرض لتحقيق حاله هنا بما هو نقل المحل البحث في المعنى المعروف من جهة الحكم الى
السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة
مع المسببات فبعد تعلق التكليف بها وجدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اما مع عدم الاسباب فلامتناعها واما معها فلكونها
لازمة لا يمكن تركها فيجب تعلقها من متعلق ظاهر بسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب
فالواجب حقيقة هو السبب وان كان في الظاهر متعلقا بالمسبب وهذا الكلام عندنا محل نظر فيه لان
المسببات وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب اليها في التكليف يرفع ذلك
الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب

فيه ايضا عن بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اداه ان البحث في السبب قليل الجدوى
لان تعلق الامر بالمسبب ظاهر دون الفعل ففي وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي
قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل
تصريح الامر بانه غير واجب لاعتبار الصحيح بل الشاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه
لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا للزم اما تكليف
ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه
مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض يجوز تركه وح فاذا بقي ذلك الواجب واجبا لزم
تكليف ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وكل من قسمي اللازم مط ظاهر البطلان فالملزوم
مثله والجواب انا نقول ان العقلاء يطبقون على ان ملزوم المقدمة ايضا وهو دليل الوجوب في الجواب عن الاول بعد القطع ببقاء الوجوب
ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير
معقول والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا تقع من
الحكيم ما اطلاق القول فيه توهم ارادة المعنى الشرعي فيتكرر ولو جوا انتفاء الحكم العقلي هنا
دون الشرعي فليس بالتامل وعن الثاني بمنع كون اللازم على ترك المقدمة وانما هو
على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها والحق ان الامر بالشيء على وجه
الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد
به احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة

فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه
بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان محل النزاع المنهي عنه الذي
للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المعروف وسكت عن الخاص ومنهم
من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص
واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج
الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء
ونفيه ليرتفع في ضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه
واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه
وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف فيهما انه ذهب
قوم الى ان الامر بالشيء عين النهي عن ضده في المعنى والاخرون الى انه يستلزمه وهم بين
مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم
معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه
لو دل لكانت بواحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة
وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل
مع المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما التضمن فلان
جزءه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد الوجودية المعبر عنها بالخاص
واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه

المتصور

الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سنبينه من ضعف
ما تمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح سواه ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك
ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر الدالة
على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح احتج الذاهب الى انه
عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم
باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا
والمراد بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز له فان
تساويا فيها فهما مثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما اولا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض وان لم
يتنافيا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بأقسامه انهما لو كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان اذ انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون
الذي هو ضدها ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم
الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالفعل
مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك مح اما لانهما نقيضان اذ يعد
هذا افعل ضده او متنافيان كما يعد فعله وفعل ضده جزءا منا فيها واما لانه تكليف
بغير الممكن وانه مح والجواب ان كان المراد بقولهم الامر بالشيء طلب الترك ضده على ما

النقل لعدم ثبت ولو ثبت صحيح

هو حاصل المعنى انه طلب الفعل ضد الذي هو نفس الفعل الذي ما مور به فالنزاع لفظي لرجوعه الى تسميته فعل المامور به ترك الضد وتسمية طلبه نهيا وطريق ثبوته تحصيله انا الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاجنبية نحو انت ما بين احد خلال الترك ومثله لا يليق ان يدون في الكتب العلمية وان كان المراد به طلب الكف عن ضده منعنا ما ادعوا انه لازم للخلاف فيه وهو امتناع كل مع ضد الامر لان الخلاف بين فقد يكون ان مثلا فيستحيل فيهما ذلك اذا اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو مح وقد يكون ان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم امتناع الضدين بحجة القائلين بالاستلزام وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعتذر بعضهم عن اخذ المدعى الاستلزام وانتفاء الدليل التضمني بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس يصح اذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان الفعل مع المنع من الترك فاين هو من وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه في بيان محل النزاع علمت ان هذا الجواب لا يخرج عن نظر الجواب كونه الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابل من ادعى انه عين النهي لا على سبيل الانتقاد وما ذكره في الجواب انما يتم على النقض بالثاني فالتحقيق ان يورد بين الاحتمالين على الاول الاستلزام

التوجه

فيتلخ على التقضي

فيتلخص بالقبول على الاول مع حمل الاستلزام على التضمن ويرد بما ذكره في الجواب على الثاني الوجه الثاني ان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور لا الترك وما هو هيهنا الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد لفعل فالذم باتيهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا تركه لنا في النهي عنه واعلم ان بعض اهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرا في المعنى والتحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره بل المراد باللزوم العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع قال والحاصل انه اذا امر الامر بفعل فبمجرد ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده والحاكم بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصور الامر هذا كلامه وانت اذا تاملت كلام القوم رايت ان هذا يتمشى في قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثر من فكلامهم صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل قرينة بينة واحتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي

عنه والجواب يعلم مما سبق آنفا فانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب انه ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجي على سبيل التجوز منعنا الاخرة وتنقيح البحث ان اللزوم اذا كان علة للازم لم يبعد تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد الامرين المتلازمين مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين وبطلانه ان المستحيل انما هو اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو تم لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد ان يتحقق في ضمن فعل من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحا الا انه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم وبناءه هذا القول ظاهر فيه ولهم في دفعه وجوه في بعضها تكلف حيث صار بعضهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا نظرا الى ان الترك الواجب

لايتم

لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء جاز خلو المكلف من كل فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف فربما يتوقف الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك ولا يحصل الا بفعل فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا يأبى فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وبعد ما تمهد هذا فاعلم انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا اشتراك في علة فقد عرفت ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له فهو وهم لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هو وجود الصارف وعدم فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول لو اريد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ايضا ظاهر وان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم

فيهما بواسطة ما هي مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور يكون
منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى المكلف به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة وذلك
لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد اضداد الخاصة
ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها لا بالاضداد المصاحبة للمعلول وحيث
رجع حاصل البحث هنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو دام الخصم
العلة التعلق بما انتهاه عليها بعد تقريبه بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد
منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب الموسع لان فعل الضد
يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب
الموسع لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع
الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه فلو نعناه بان صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى هذا
الوجه الطويل على ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما يتم الواجب الا به مطلقا على
القول به انه على حد غيره من الواجبات الا لكان اللازم في نحو ما اذا وجب الحج
على النائي فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال
ح فيجب عليه اعادة السعي بوجه سائغ لعدم صلاحيته كما سيأتي بيانه وهم
لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فنعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل بها الى الواجب
ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب لانتفاء

لبس

الفعل المنهي عنه لامتثال ح

غاية اذا عرفت ذلك فنقول الواجب الموسع كالصلوة مثلا يتوقف حصولها بحيث
يتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه
الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز الكراهة
بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي
وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى ما لا يتم الواجب
الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر
النهي عن الضد الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب اذ كون وجوبه للتوصل
يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن الفعل الواجب
وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة وقد علمت ان وجود
الصارف وعدم الداعي مستمران مع افعال الاضداد الخاصة وفيهم بحجة القول بوجوب المقدمة
على تقدير تسليمها انما تنهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف
عليها كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم الاستناد
في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذا المباحث فاني لا اعلم احدا
حام حولها المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين او الاشياء
على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع واتيها فعل

كان واجبا بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب
واحد لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف
بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف
الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائل
بوجوب واحد لا بعينه عنى به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هنا مذهب
تبرأ كل من المذهبين وهو للاشاعرة عنه وينسبه كل واحد منهم الى صاحبه واتفقا على فساده
وهو ان الواجب واحد معين عند الله غير معين عندنا الا ان الله يعلم ان ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عنده نعم ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة
فلا فائدة لنا مهمة في اطالة الكلام القول في توجيه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث
قال بعد نقل الخلاف في هذه وليست المسئلة كثيرة الفائدة الامر بالفعل في وقت
يفضل عنه جائز وواقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر
مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين
من العامة وانكر ذلك قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم
افترقوا على ثلثة مذاهب احدها ان الواجب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها
ذلك يختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد على ما ذكره العلامة وثانيها انه
يختص باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون
نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه يختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى

فان بقي المكلف على صفات التكليف بتبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج
عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا
وانما البعض للعامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان
للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان
لانه واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف وعدمه
وفي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب العزم على اداء الفعل في ثاني
الحال اذا اخر عن اول الوقت ووسطه قال السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ
على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين
بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثر على عدم الوجوب ومنهم المحقق
والعلامة وهو الاقرب فيحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى
منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الاوقات لان الكلام فيما
هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء
الاول من الفعل على اجزاء الوقت بان يكون الجزء الاول من الفعل منطبقا
على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل اجماعا ولا
تكرار الفعل بان ياتي بالفعل في كل جزء يسعه من اجزاء الوقت وليس الامر
تعرض لتخصيص باول الوقت واخره ولا بجزء من اجزائه المعينة قطعا فلا ظاهر
ينتفي التخصيص ضرورة دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون

القول بالتخصيص بالاول او الآخر باطل فتعين القول بوجوبه على التخيير
في اجزاء الوقت كان المصلي للظهر مثلا مخيرا بين ان يصليها في اول الوقت فلا يجب
كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اولا كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره
له عن وقته عاصيا كالمؤخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع حجة الثانية
ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
بل ظاهره ينفي التخيير صريحا لكونه دالا على وجوب الفعل بعينه فلم يفد على
وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كالتخصيص الوجوب بجزء
معين احتج موجب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول الوقت او وسطه
من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب البدل لتحصيل
التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم للاجماع على عدم بدلية
غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتى
باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فثبت
والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر فان اجزاء الوقت
في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير
يجري مجرى الواجب المخير في اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه
في الاجزاء البواقي فكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحد من الخصال
لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاول

فقاي جزء اداه نفس اداء فيه وقته وايضا فانه لو كان الوجوب مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت صح

والاص

او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع
وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه شيء حيث تركه وهذا كاف في الانفصال
انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد
الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث
انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاثم الحاصل على الاخلال بالعزم على
تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم
على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا
له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب او لم
يدخل هو واجب مستمر عند الالتفات الى الواجب اجمالا او تفصيلا فليس وجوبه على
سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه
الذي ذكر له وجزم بانه كان الحكم به متكررا في كلامهم نظرا مما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين الضدين
حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول
الوقت ان الفضلة في الوقت ممتنعة لانها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا
وحجة الذاهب الى صرف الامر الى جزء معين من الوقت اما الاول او الاخير لانتفاء القول بما
بالواسطة ولو كان هو الاخير لما وجب خرج عن العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا
فتعين الاول والجواب اما عن امتناع الفضلة في الوقت فقد اتضح بما حققناه انفا
فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فانه لو تم لما جاز التاخير عنه وهو

ان يكون هو صح

ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل الاول لكن التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم والجواب
منع الملازمة ويظهر السند مما تقدم فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا
على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع
الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه
فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال
في الواجب المخير تتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع بل
للمكلف اختيار ما شاء منها كذا هنا لا يجب عليه ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض
عنه اليه ما دام الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في
الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتمايزة الفرد الحقايق وفيما نحن فيه
الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة
في كل من الاجزاء الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتماثلة بتشخصاتها المتفقة
بالحقيقة وقيل بل الفرق هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت والامر سهل
ان تعليق الامر بل مطلق الحكم على شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار
اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى انه لا يدل الا بدليل منفصل
وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك
يجري في العرف مجرى قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول ايضا كذلك نظرا

بحرنا

ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة اخرى سبق الى ذلك مقدمة اخرى هي انه
الثبت عليها في اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق
الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون
شرطا الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد
حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم نعلم ان ضم امرأتين الى الشاهد
الاول يقوم مقام الثاني ثم نعلم بدليل ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان يحصى واحتج موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط
مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا
على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن الشرط وحده شرطا
بل الشرط حينئذ احدهما فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا
يعدم الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به فيلزم من
عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان ظاهر الاية يقتضي
عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ
انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة
لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول وبعدم الموضوع تارة اخرى والموضوع هنا منتف
لانهن اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع اكراههن
فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه بحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا
يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في النهي
عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها واثالث الاية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا ان الاية تدل
على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن الاجماع القاطع عارضه

شهيدين صح

تحريم

فحول الصحة

ولا ريب ان الظن يدفع بالقاطع   واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم
عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ ومال اليه الشهيد في الذكرى ونفاه
السيد والمحقق والعلامة وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت
الدلالة باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة
الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه
لو كان كذلك لكان الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى
الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة
في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة
لعري تعليقه عليها من الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود
اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتم بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام
ببيان حكم الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها
او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها لدلالتها على ثبوت التحريم عند عدمها
ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص واعلام ما عداها بالبحث
والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان الحكم
في غيره ونحو هذا من قبيل واعترض بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم
عن غير محله اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه بحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد فلا يبقى
من محل النزاع شيء وجوابه ان المدعي عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك
كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صير اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص بلا فائدة
اذ مع احتمال فايدة منها يحصل الصون ويتادى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما
سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا تمام له فان القبح لاستهجانه هو عدم
انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواضحات والاصح
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقا لاكثر المحققين وخالف

محل

في

في ذلك السيد ره فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم
انتفاؤه او اثباته بدليل وانكر على هذا بعض العامة لنا ان قول القائل صوموا الى الليل
معناه اخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل اخره
خلاف المنطوق واحتج السيد ره بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف
حتى انه قال من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كا
المناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان
ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم قلنا واي معنى لقوله تعالى في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة
مثلها فان قيل لا يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا النص ويعلم
ثبوتها في المعلوفة بدليل اخر قلنا لا يمتنع فيما علق بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته
للتعليق بالصفة فان اللزوم هيهنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون اخره الليل
عن عدمه بعد الليل بخلافه هناك كما علمت وما بالغ السيد ره في التسوية بينهما لا وجه لها
بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا قال
بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها   قال الاكثر من مخالفينا ان الامر
بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه
وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط بعض اصحابنا في جوازه
مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا
ويتفق موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا
ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه فليس بجائز وهو الحق لكن لا يخفى ان التوجيه من البحث بما يرى وان تكرر ذكره
في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلنا وانما لم نعدل عنها ابتداء قصدا لمطابقة كلام
الخصم لما عنونوا به الدعوى حيث جعلوه على الوجه الذي حكيناه واما علم الهدى
حيث تنحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن هذا اصل المطلب فقال في الذريعة الفقهاء

بعبارة صح

قاله غير ممتنع

بل لا التزم هو

مرجح

من يجوزه

والمتكلمين ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويمكنه
انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن لمن لا يعلم العواقب
ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامر بشرط
والذي يبين ذلك ان الرسول ص لو اعلمنا ان زيدا لا يمكن من الفعل في وقت مخصوص
قبح منا ان نامره بذلك لانا ما نحسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته مستقبلا
الا ترى انه لا يجوز ان يدخل الشرط فيما يصح العلم وان الطريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه
عقلا فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون احدنا في امره يحصل في حكم الظان
لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن
يقوم مقام العلم انما تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان القديم تعالى عالما
بمن يتمكن ومن لا يتمكن وجب ان يتوجه الامر نحو من يعلم انه يتمكن فالرسول ص
حاله كحالنا اذا اعلمنا الله تعالى حال من نامره فيجب ذلك نامره بلا شرط تلك هذه الجملة التي
افادها السيد ره كافية في المقام وافية باثبات مذهب المختار فلا نرى ان نقلها بطولها
واكتفينا بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح
التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين وبيانه ان كل ما لم
يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع
التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل
له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت ومضى
كاف في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا زمانا وندعي في كل جزء منه انه
مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخير
فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم واما بطلان اللازم فبالضرورة
الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع بوجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته

وكون المامور متمكنا لا يصح ان يعلم ع

بل بيان الملازمة

التكليف

وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يحتج ولم يقدم على ذبحه الرابع كان الامر يحسن لمصالح
ينشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح ينشأ من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف
من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال فيحصل بذلك له
لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده بامر
يامره به مع عزمه على نسخه امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبيدي مع علمه
بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر عبيده والجواب عن الاول
ما حققه السيد ره من انه ليس النزاع في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة
انما يتم كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة
فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد ره في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع
فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه
كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه
اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة الظن ببقائه فيجب ان يتحرز من ترك
الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعيد يجوز ان يخترم السبع قبل ان يصل اليه فيلزمه
التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز ان يكون عالما بمجيء السبع وتمكنه من الاضرار
فيه وهذا كلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد ومنه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض اذ
يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة على
حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابراهيم ع بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف
بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل عليه قوله تعالى وناديناه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه ع فلاشفاقه من ان يؤمر بعد مقدمات

تقدير

علاحقا

الذبح بل نفسه لجريان العادة بذلك واما الفصد فيجوز ان يكون مما ظن ان سيامر به من
الذبح او من مقدمات الذبح زيادة على ما فعله لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفصد بان
يكون من جنس المفصد وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتنا
بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما
ما ذكره من المثال فانما يحسن لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع
في حقه تعالى الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر هو الوجوب لا يبقى معه الدلالة
على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين
من العامة وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى
الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها من القيود ولا يتحصل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود
فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك
اليه باعتبار لا وجه له لرفع المنع الذي باقتضاء النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك
الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم فان النزاع في النسخ
بلفظ نسخت الوجوب وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك لكون رفعه
كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما
ذكره البعض وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق بالمجموع احتجوا
بان المقتضي للجواز موجود والمانع مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول فلان الجواز
جزء الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل
والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب
يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي في دفع الوجوب دفع المنع من الترك الذي هو جزؤه
[illegible] فلا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم منافية نسخ الوجوب لثبوت الجواز
لان الفصل علة لوجود الحصة التي تتضمنها من الجنس كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز

الذي

الذي هو جنس للواجب وغيره لا يعقل وجوده في الواجب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك
فزواله مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال العلة فثبت منافية النسخ لبقاء الجواز قلنا هذا
مردود من وجهين احدهما ان المنافي واقع في كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال
انهما معلولان لعلة واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه
علة له فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يقتضي ارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر
وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن
فيه وهو فصل اخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك
والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز
بمجرد الامر بل به وبالناسخ فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا القول اطلاق بانه اذا
نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامرية فان ذلك توسع في العبارة والكل
مصرحون بما قلناه فان قيل لما كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع
بعضها لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقق معه
البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه اذ الاصل
استمراره فلا يرتفع بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي
للجواز هو الامر فيستمر الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد
جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيبقى الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه
والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب ومقدمة متقوم
بفصله [illegible] بين الاحكام الثلاثة اخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيوده اليه قطعا
لم يثبت حينئذ الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة يقتضي من الفرض [illegible] فالشك
في وجوب القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق
بالقيد فقط اعني المنع من الترك فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد اخر كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع فلا يبقى قيد لا معين فانضمام القيد مشكوك فيه فلا يتحقق معه وجود المقتضي

فلو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم وجود القيد فيما قلناه وبهذا يظهر فساد
قولهم في الجواب ان الظن يقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف
عليه وجود المقتضي ولم يثبت اذا تقرر هذا فاعلم ان دليل الخصم لو دل لكان دالا على بقاء الاستحباب
لا الجواز فقط كما هو المسلم على التسليم بل يثبت بالجواز الاعم منه ومن الاستحباب كما يوجد
في كلام جماعة ولا منهاه من المكروه كما ذهب اليه بعض حيث انهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب الا
شاذا بل ربما رد ذلك بعضهم نافيا للقائل مع ان دليلهم على البقاء كما رايت ينادي بان الباقي هو الا
ستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا مع المنع من تركه وكان رفع المنع
من الترك مما يقتضي كافيا في رفع حقيقة الوجوب لا جرم كان الباقي من مفهومه هو الاذن في الفعل
مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب وكان
هو الباقي في النواهي اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة
على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لنا التبادر منها عند الاطلاق
ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله
تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا اوجب الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة
في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بمناهي الرسول وموضع النزاع
هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم مناهي الرسول يدل بالفحوى على تحريم مناهي الله مع
ما في احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية
عن الائمة على نحو ما قلناه في الامر واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب
الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب
بالنهي هو نفس ان لا تفعل وحكاه عن جماعة كثيرة وهذا هو الاقوى لنا ان تارك الفعل
المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون
نظر الى تحقق الكف منه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف ليس
هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد الترك احتجوا بان النهي تكليف

ولا تكليف

ولا تكليف الا بمقدور المكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا لانه عدم
اصلي والعدم الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب المنع من
انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل
مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة في الوجود فقط يوجب لا قدرة فانه
لا بد للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض فالاثر لا بد ان يستند الى المؤثر
ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثر القدرة
باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل
فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها متجدد بها
قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار
بل هو محتمل للمرة والتكرار وقال القوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة واختاره
في بعض كتبه ونقله على الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال ماهية الفعل
وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود لصدقها [illegible] السيد عبده من
فعل ما نهي عنه مرة كان ممكنا ايقاعه فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا للسيد وحسن منه عقابه
وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكن الفعل فيها لكون النهي
وليس نهي السيد عبده لمبرها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به
احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحائض نهيت عن الصلاة
والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا وبخلافه كقول الطبيب
لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك
وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للقدر المشترك والجواب
عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه مقيد به فلا تناقض
فيه الا انه شامل لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما

انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره
سابقا ان ما ذكروه من جعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم المجاز والاشتراك لازم عليهم
من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الدليل بتة وعن الثالث ان التجوز
جائز والتاكيد واقع في الكلام فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك للمجاز وحيث يؤتى بما
يوافقه يكون تاكيدا   لما اثبتنا كون النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور
لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح
الحق امتناع توجه الامر والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من اصحابنا ونقله
عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم ويتفرع على محل النزاع ان الاتفاق للوحدة تكون بالجنس
وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر
وربما منعه مانع ولكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان
اتحدت بان يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مامورا به ومنهيا عنه فذلك مستحيل
قطعا وقد يجيزه بعض من يجوز تكليف المحال فيجتمع النهي ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى
ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان
تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل
البحث وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة وينهى عنها من جهة
كونها غصبا فمن احال الاجتماع ابطلها ومن اجازه صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق
اذ الامتناع انما نشا من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق
بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا
يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها
جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث
انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة اذ الامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا عنه باعتبار

انه

انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه احتج
المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي
عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد المتعلق اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم باطل
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه
عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما
متعلقا الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان الظاهر
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكنا نمنع كونه مطيعا والحال هذه
ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق وعن الثاني ان
مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي هو جزؤها بعض جزئياته
اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام
انما تتعلق بالكليات باعتبار وجودها فالفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة
وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار
الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة
الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية متضمنة كونا كليا فكذلك
الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها
فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك يقتضي
تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا فقولهم ان ذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما
ان اراد به [illegible] وجهها من الوصف بالصلوة والغصب فهو لا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع
والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هيهنا

والانكار يلتبس على من راجع وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه   اختلفوا
في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يفيده في العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة
منهم المحقق والعلامة والمرتضى واختلف القائلون بالدلالة فقال جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع
لا باللغة وقال الاخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى انه يدل في العبادة بحسب اللغة والشرع
دون غيرها مطلقا فهيهنا دعويان لنا على اولاهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف
والامر يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فلا يكون المنهي عنه مامورا به ولا اثر
لذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكان باحد الثلث وكلها منتفية اما الاوليان فظ واما الالتزام فلانه مشروط
باللزوم العقلي او العرفي كما هو مقرر وكلاهما مفقود ان يدل على ذلك انه يجوز عند العقل
وفي العرف ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول تناف بين الكلامين
وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء
الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع
وغيرها وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة تدل عليها الصحة
واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين
فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض
وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها من المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو
مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد الشيء عبارة
عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول
العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى دلالة ترتب الاثر على وجود الحكمة في ايقاع عقد البيع
وقت النداء مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك ايقاع الثمن والمثمن عليه مع هذا في البلاد

معقول

معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها مبرئة من حصول الامتثال يدل على وجود الحكمة المطلوبة
والاثم يحصل بما قدمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب الاستدلال
على انتفاء الدلالة لغة فانه على عمومه ثم هو في غير العبادات متوجه احتج مثبتوها لغة
ايضا بوجهين احدهما ما استدل به على دلالته شرعا من انه لم يزل العلماء يستدلون
بالنهي على الفساد واجيب بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان الدلالة عليه بحسب اللغة
فلا لاحتمال ان استدلالهم على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه شرعا لما ذكرنا من الدليل
على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم الحجية في ذلك وهم وان اصابوا في القول
بدلالته على العبادات لكنهم غلطوا في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا الوجه
الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء بكلا تفسيريه والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد واجيب
اولا بان الامر يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله في الامر والحق ان يقال انه لم يجب اختلاف الاحكام المتقابلات لجواز اشتراكها
في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه
لا يقتضي الصحة لا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي الفساد بل يلزم
ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول بموجبه حجة النافين للدلالة مطلقا لغة وشرعا انه لو
دل لكان منافيا للتصريح بصحة المنهي عنه واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك
عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على امتناع التصريح بخلاف مقتضاه ان الظاهر مراد فيكون التصريح
قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع
ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس يحضرني في المثال ولو فعلت لعاقبتك امر يبين قوله
نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق السليم فالحق ان الكلام مخصوص
في غير العبادات وهو الذي عليه بيننا واما فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة

بين قوله لا تصل في المكان المغصوب ولو نقلت لكانت صحيحة مقبولة في الجملة الا الظهور لا
ينكرها الا مكابر   في العموم والخصوص وفيه فصول   في الكلام
على الفاظ العموم   الحق ان للعموم صيغ في لغة العرب تخصه وهو اختيار
الشيخ والامام والعلامة وجمهور المحققين وقال السيد وجماعة انه ليس له لفظ موضوع
اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونص
السيد على ان تلك الصيغة نقلت في عرف الشرع الى العموم كقوله بنقل صيغة الامر في
العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة
في الخصوص وانما تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل الحقيقة فيكون كذلك
لغة لاصالة عدم النقل كما مر وايضا ان النكرة في سياق النفي للعموم حقيقة لا غير وهي المطلوب
لو كانت هي كل والجمع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان القائل رايت
الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وهو باطل بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند
القائل باشتراك الصيغ واللفظ الدال على شيء بتاكيده بمثله فيلزم ان يكون الالتباس هنا
عند التكرير اما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير
الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي
يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
والظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما كما سبق مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم
ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال للعقل بمجرده في اللغة الموضوعة واما بالنقل والاحاد منه
لا تفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة فيكون في
الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكره
من الاوجه فان تبادر المعنى من اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا

ان التبادر هو العموم وحجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص
متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد على التقديرين بخلاف
العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون هو الخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم المشكوك فيه وانه اشتهر
في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة
والحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
والجواب عن الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز على انه معارض بان العموم
احوط اذ من المحتملات ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص ضاع غيره
مما يدخل في العموم وهذا لا يخلو من نظر واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها
الى التخصيص بخصص ظاهر في انها للعموم مع ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون
عند عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في
التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن   الجمع المعرف باللام يفيد العموم حيث
لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققوا المخالفين على هذا ايضا وربما خالف
في ذلك بعض من لا يعتد به وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم افادته العموم
واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم منه الى الفهم وانه لو عم
لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا احتج ابو جهين احدهما جواز وصفه بالجمع
فيما حكاه البعض من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة
الاستثناء منه في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب من الاول بالمنع
من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما
بون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما
الاول فانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرره بعض

من العامة انه ثبت اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع فانا حملناه على الجمع فقد حملناه على جميع
حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه واما
ثانيا فلانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للقدر المشترك بين العموم والخصوص كان عند الاطلاق محتملا
بين الامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع
بارادته يتعين سبقا ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب من الكلام الاخير فانا نمنع كون اللفظ حقيقة في كل
مرتبة انما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له على خصوص احدها لكن سلمنا كونه حقيقة
في كل منها لكان الواجب حينئذ التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء من معانيه
الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج في الحمل عليه الى الدليل
اقل مراتب صيغة الجمع ثلاثة على الاصح وقيل اثنان لنا انه يسبق الى الفهم
عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد
ومجاز فيما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول في قوله تعالى
فان كان له اخوة والمراد به ما يتناول الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني
قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون ثم فاطلق ضمير جمع المخاطبين على الاثنين
الثالث قوله ص الاثنان فما فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت
الحجب بالاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من ارادتهما
فقط بل هو وفرعون مرادون معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على الحقيقة حيث لا معارض
ودليل المجاز قد وجد لنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع
في شيء اذ النزاع في صيغة الجمع لا في الجمع   ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها
الناس ويا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم
بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته

لمن بعدهم لنا ان الآيات المصدرة بيا ايها الذين ونحوها انكار مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع احتج ابوجهين احدهما انه لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه والتالي ظاهر البطلان والملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يبلغ احكامه ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد عرفت انتفاءها عمن عداها القسمة اليه واما انتفاء الثاني فللاجماع والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الامصار من بعد الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم وذلك اجماع منهم على العموم والجواب اما عن الاول فبالمنع انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض مشافهة وللباقي بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كونهم مكلفين بالتكاليف معلوم بالضرورة من الدين

في جملة من مباحث التخصيص اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلاثة وقولك اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف فقد اخذ دينارا الى ثلاثة او كذا قولك كل من دخل داري فهو حر او جئته الف وكل من جاءك فاكرمه وفسر بواحد او ثلاثة قال اوردت دليلا وهو مع عمومه ونكون الاكل لو اريد من اللفظ في جميعها كثيرة ونية من مدلوله احتج لجوازه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام

الى ان ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه باخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة في نهايته وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادته كما هو المدعى فالتحقيق ان يقال لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز كما هو الحق فلا بد في جوازه من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء القرينة العلاقة في غيره فان كل واحد من الافراد بعض مدلول العام وجزء منه وعلاقة الكل والجزء حيث يجب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كالنقص جليا للمحققين واما الشرط في صحة استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل على ما حققه وحيث تخصيص العلاقة بالاولى قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد انما يتصور في مثل تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كل فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء وانما هو علاقة المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العموم في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة في صحة الاستعمال وذلك هو المعني بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب اه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وعن الثالث بالمنع انه في محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيعتبرون الكل فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظا فيها اصلا وعن الرابع انه على تقدير

قوله تعالى الذين قال لهم الناس هو نعيم بن مسعود الرابع

سوء نقل الرقية

كما التالت في خروجه من محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في هذا بعدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر فيه سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كلا واحد من الخبز والماء في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني اعني الخبز والماء المقرر انه يؤكل ويشرب ومقدارهما معلوم وحاصل الامر انه المحلى المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من تعريف الجنس على موجود معين محتملة وغيره اللفظ واريد تخصيصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه عهدا خارجيا معتبرا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوزيه الى الثلاثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقله ثلاثة او اثنين كانهم جعلوه نزاعا لكون الجمع حقيقة في الثلاثة او في الاثنين والجواب ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص يخص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالآخر ولا يكون المثبت لاحدهما مثبتا للآخر اذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه ولكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اعني ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب اخرون الى انه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب وينقل هيهنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن ولا جدوى في التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو المعنى المشترك وبيان انتفاء اللازم ان الفرض نفي ذلك لان الكلام في الفاظ العموم التي ثبت اختصاصها بها في اصل الوضع حجة

القائل بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده يتناوله وحده وهما متغايران وقد استعمل في غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله للغير لا يغير صفة تناوله لما يتناوله وجوابه ان كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون ببقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل في المعنى الذي ذلك الباقي بعض منه وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي فلا يبقى حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة عبارة اذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر عدد وانه اذا كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه متناول للجميع وكان للجميع اذ لم يبق صار لغيره فكان مجازا ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا في المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون لجماعة مجازا وكان نحو الف سنة الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة اما الاول والثاني فاجماعا واما الاخير فلانه قد ثبت انه موضوع والخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات مقيد

قوله اعجبني حسنه حقيقة صفة اللفظ لا صفة التناول

غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ الى على امر صحيح

والمسلم للجنس

بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه لا تفك عنه ومعه
لا تفك اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فما الفرق بينهما والجواب ان وجه
الفرق ظ فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد
والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع يعد في العرف كلمة واحدة ويفهم منه مجموع
واحد من غير تجوز ونقل من معنى الى اخر فلا يبقى ان مسلم للجنس والالف واللام للعهد والحكم بكون
نحو الفسقة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد منه تمام المدلول وان
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث محقق
في العام المخصوص لظهور الامتياز بين اللفظ العام وبين المخصص وكون كل منهما كلمة برأسها
المفرد ومن ارادة الباقي من لفظ العام لا تمام المدلول لعقدها على الاسناد ح فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخرجه من الحجية في غير
محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا اعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب نعم يوجد في كلام
بعض المتاخرين ما يشعر بالريبة عنده ومن الناس من نفى حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في ذلك على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض
لباقيها لانه تطويل بلا طائل اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعضهم الى انه حجة
في اقل الجمع من اثنين او ثلاثة على الرأيين لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده اكرم من
دخل داري فاكرمه ثم قال بعده لا تكرم فلانا او قال في الحال الا فلانا فترك اكرام غيره من
دون الشك بلا احراجه عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره
في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم
ولم ترد وما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مرددا
بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها ومن هنا يظهر حجة المفصل فان المجازية
عنده انما تتحقق في المنفصل للتأمل الخلاف في الاصل السابق الثاني انه بالتخصيص خرج

ظ وما لا يكون ظ لا يكون حجة والجواب من طرق لان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد الدليل على
تعيينه كما في مواضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق وما ذكرناه من الدليل بعينه ايضا لان
كون التخصيص قرينة ظاهرة في ارادة البعض مضافا الى منافاته عدم ارادة الكلية حيث يقع
في الكلام الحكيم بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذا المفروض انتفاء الدلالة
على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض ويسقط ما ذكر من
هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجيته في اقل الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى
جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقل الجمع ح مقطوعا به على كل تقدير ومن
بالمنع من عدم الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة فيه ويسند هذا المنع بظهور دليلنا السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يفيد احتج الذاهب الى انه حجة
في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه ولما ذكر من الدليل على وجوب الحمل
على ما بقي ذهب العلامة في يب الى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء
البحث في طلب التخصيص واستقرب في نه عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكي
فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان محل النزاع
فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك وصرح به في يب وانكر ذلك جمع من المحققين
قائلين بان العمل بعموم العام قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ
البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظ ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة
القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن بعض المتقدمين وتصريح اخرين باختياره
لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب
اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين المخصص فذاك والا تغير الاعتقاد ونقل
من بعض العلماء انه قال بعد ذكر لهذا الكلام من هذا القائل وهذا ينبئ عند ورود

عندنا من مباحث العقل الا مضطرب وانما هو قول صدر من غباوة واستمر ادي عناد
اذا عرفت هذا فالاقوى عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث
عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل
دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا
ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في
الدلالة وقد شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا
لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا
بحصول الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود ولو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر العمومات احتج
مجوزي التمسك به قبل البحث بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب
طلب المجاز في التمسك بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو
للتحرز عن الخطاء وهذا المعنى موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف
فانه ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها الالفاظ من غير
بحث عن وجود ما يصرف اللفظ وبهذا احتج العلامة في التهذيب وهو كالتصريح
في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات
اكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص
ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق واحتج مشترط القطع بانه
ان كانت المسئلة مما كثر فيها الخلاف والبحث ولم يطلع على تخصيص في العادة قضت
بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث
فبحث المجتهد فيها يوجب القطع بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب
لذلك دليل يطلع عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه
واجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند بحث

المجتهد فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما كثر فيه البحث او يبحث فيها المجتهد فيحكم ثم
يجد ما يرجع به من حكمه وهو ظ فيما يتعلق بالمخصص
تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وصح عوده الى كل واحد كان الاخير
مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يختص هو به اقوال وقد جرت عادتهم بفرض
الخلاف والاحتجاج في تعقيب الاستثناء الاشياء ثم يشيرون في باقي انواع المخصص
ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات
بالخروج عنه لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع ونسبه بعضهم بكل واحدة وحكي هذا القول
عن الشيخ وقال اخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى انه لا ندري حقيقة
في اي الامرين قال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة وهذان
القولان موافقان للقول الثاني في الحكم لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم تظهر ثمرة
في استعمال الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل عند اولي هذين
حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا طويلا يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الاول
واختاره العلامة في يب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرجه عن محل النزاع اذ هو
فيما عري منها والذي يقوى في نفسي ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا
بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه كما هو مذهب الوقف ولا لكونه مشتركا
مطلقا كما يقوله المرتضى وان كنا موافقين له في المعنى ولو لا تصريحه بلفظ الاشتراك في اثناء
الباب كالامه الحمل على ما اخترناه فانه قال والذي اذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا
وصح رجوعه الى كل واحدة منها لو انفرد فالواجب تجويز رجوعه الى جميع الجمل كما قال
الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه على ما قال ابو حنيفة ولا يقطع على ذلك الا بدليل منفصل
او عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا ما لما انه
صرنا اليه نظير ما عرفت في مذهب الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم للقول

بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غايته ما يجوز ان يتوهم هناك
انه لا نعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو ظاهر فلا
يحتاج الى القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولنقدم على توجيه المختار مقدمة
يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام ويزداد بتذكرها بصيرة في تحقيق المقام وهي
ان الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا
مخصوصا او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص
التصور والمعتبر فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو ظاهر لا لبس فيه وان
تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم
التصور والمعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء الخصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام
نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه
والموضوع له خاصا ومن القسم الاول من هذين المشتقات فان الواضع وضع صيغة
فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به هو لو له وصيغة مفعول منه لمن وقع عليه فهو
الوضع والموضوع له عامان في ذلك ومن القسم الثاني المبهمات كاسم الاشارة فلفظ هذا
مثلا موضوع لخصوص كل فرد مما يشار اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم
العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات
تلك الجزئيات المندرجة تحته وانما حكمنا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الجزئيات
المخصوصيات فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في اطلاقه من القصد الى
خصوصية معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام لكان مجازا فيه وكذلك وهكذا الكلام
في البواقي من هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو
نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته لمن والى وعلى مثلا موضوعات باعتبار

وذلك

الابتداء والاستعلاء والانتهاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه
وفي معناها الافعال الناقصة واما التامة فلها جهتان وضعها من احدهما عام
ومن الاخرى خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها
في حكم المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه
كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما لكل نسبة الحدث الذي دلت عليه الى
فاعل بخصوصها واما الخاص فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا
قلنا ان ادوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد
علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع
فيه عام كما عرفت ثم ان فرض الامكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية
المستثنى لذلك وهي يحصل باحد امرين اما كونه موضوعا بوضع الادوات اعني الوضع
العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او شبيها او نحوهما مما هو موضوع
بوضع عام كذلك وعلى هذا الاخير ان اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة
واحتيج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان انا دوا المعنى المراد من الموضوع
بالوضع العام انما هو بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه
وتعدده في المشترك لكنه في حكمه باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا
من هذا الوجه ايضا فان احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعين المراد
لكونه موضوعا لمسميات متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا
كان العلم بالوضع حاصلا ويحتاج تبيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع
بالوضع العام فان مسمياته غير متناهية فلا يمكن حصول جميعها في الذهن ولا
البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتياجه الى القرينة انما
هو لاصل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون

للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى الجميع باعتبار اخر في حكم المشترك
وقد اتضح بهذا ابطال القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفرد اجماعا
كما عرفت ولا دليل على كون هيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا والكل من الامرين
كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا او الى الاخيرة مطلقا مع كون الوضع في الاصل
لازم وعدم ثبوت خلافه احتج المرتضى ره بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره
علماني والقرابة الا واحدا يحسن ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ واخر
الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير ان تقوم دلالة على
انها مجاز في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في القرآن واستعمال
اهل اللغة استثناء تعقب الجملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى من
خصه باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة
التي تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على
هذا يجب ان يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل
لعموده للامرين وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا
اليهما او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا الى شيء منهما وقد نظرنا
في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه
ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد
فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع
عدم القطع على كل واحد من الامرين ان نقف بينهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني داخل الدار او قال ضربت
او صليت في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره معنى الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان

ان يكون العامل فيه والمتعلق به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو
اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل او البعض الا بدليل
غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء الجامع بين الامرين ان كل واحد من الاستثناء والحال
والظرف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام ياتي بعد تمامه وما يستقل له قال وليس
لاحد ان يطلب ان الواجب فيما ذكرناه القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة
الا ان يدل دليل على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع المتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي يعقبه
الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعمل في بعض المواضع ان الكل عامل
بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك
بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا
بالوضع العام او لعدم معرفته بما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغيره
من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على
كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه
ولا بد في الاشتراك من الوضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على
تحتم عوده الى الجميع واختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يبقى
الامر بحيث يحتمل ما قلناه ومعنى الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع
انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه حجة القول بالرجوع الى الجميع امور
منها احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا الاستثناء بجامع عدم
استقلال كل واحد منهما بنفسه واتحاد معنييهما فانك تقول ثم في اية القذف
الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل
المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق بين قولنا رايت زيدا بن عبد الله وزيدا
وزيدا بن محمد وبين قولنا رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة

الواحدة راجعا اليها لا غير فكذلك ما هو بمنزلتها وثالثها ان الاستثناء بمشيئة الله
تعم اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك الاستثناء بغيره والجامع بينهما
ان كلا منهما استثناء غير مستقل ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحد
من الجمل والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الالفاظ العموم لما
لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب
الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا اليه فهم حيث تتعلق ارادة
الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها يريدون به الجميع حتى كانهم ذكروه
عقيب كل واحدة اذ لو ذكر بعد كل جملة لاستهجن وكان مما [illegible]
الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا الا الذين تابوا
واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا كان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام ذلك
ذكر التوبة مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لواحق الكلام وتوابعه
من شرط واستثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يتم فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه والاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل
بل هو محتمل كما تحتمله في الاستثناء ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انا نجعله
كالاول وعن الثالث بان ذكر المشيئة عقيب الجملة ليس باستثناء ولا شرط
لانه لو كان استثناء لكان غير مختص بحرف وفيه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله
على الماضي وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله وانما
ادخلت المشيئة في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ والمضي لا غير وذلك
فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة اكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل
التعلق بالاخيرة فقط قلنا لولا انعقاد الاجماع على ذلك لكان القول باحتماله
ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته

للجميع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجويز لذلك الشك فيه فتباين ما يصح عوده
اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها
موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وانما
يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء
مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كل منها صالحا
لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك انه قد اراد
كل من صلح هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون
بذكر ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك
يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص
وعدمه وعن السادس ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة
الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتميز
حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا للضيق ودلالتها ظاهرة في التعلق بجميعه وان
كان بعضه منفصلا او بعيدا عن محل اللواحق واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه
الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع المحذور والهذرية فيبقى
الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب
ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء
الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه
بما يليه استقل وافاد فلا مقتضي لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز مع افادته
واستقلاله ان تعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان تعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه ظاهره
الا لقرينة تقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي يليها الاستثناء

بالقرينة [illegible] تخصيص غيرها لا مرده الرابع انه لو رجع الاستثناء الى الجميع كان الامر
مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر
من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه
وقوله حجة ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف
في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فكذا هنا فان القائل
متى [illegible] في الائمة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه
دون ما تقدمها فكذا في غيره وفي الاستثناءات السادس ان الظاهر من حال المتكلم
انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو
سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول
بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن الاول انه
ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل
الحقيقة فله جهة صحة لكن تعليله بمخالفة الحكم فاسد اذ لا مخالفة فيه
للحكم بحال اما على القول بان الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمامه
وقبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان المجموع
من المستثنى والمستثنى منه مع الاداة عبارة عن الباقي فله اسمان مفرد
ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي بعد الاستثناء
مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين فلان الحكم لم يتعلق بالكل
اصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله ترك العمل
بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية هذر
فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما
لا يكاد ينتهي الى الريب ولا يقرب من شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة

في الجملة مقطوع به فتعليل ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية تضليل بل غفلة
وذهول لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء ان
انفصل في النطق بمقدار ما ينقطع عن المستثنى منه حسا بل وغيره من اللواحق ايضا
والبداهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من المتكلم باللفظ العام ارادة
العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل بمعنى القاعدة او استصحاب هذه الارادة
فتوجه المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق
به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور اللفظ
مجردا مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التفريع بخلافه قبل فواته [illegible] منافيا له
ووجب رده ويتمشى ذلك الى الاخيرة ايضا ولا يجدي معه دفع محذور الهذرية
لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع
على ان لمريد العدول عن الظاهر ان ياتي ببديله في حال تشاغله بالكلام حيث شاء
منه فما لم يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
ثم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق
الاختصار واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود
الى الكل الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للنص على كل التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل عنه وليس هذا من
القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وان قد عرضنا اشتباه فيه عليك فاستوضحه
بالتدبر في صيغة الامر فانا على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا
تجردت عن القرينة تدل على الندب وذلك لان انتفاء كون الفعل راجحا امر متيقن
وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف الى
انه اذا قامت القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله غير منتقل

عندنا او غيره كما يقول من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا انما يفرق بين القولين حيث
ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو للحمل على الوجوب
وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة في الندب وعند بعض الاصوليين القول
بالاشتراك وبين الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه وحال ما
نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقتصار المتكلم الكلام للاخيرة وحدها لكنا نعلم ان الاخيرة
مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرضنا ان المتكلم نصب قرينة على ارادة
الكل لم يكن خارجا عند نا عن موضوع اللفظ ولا عاد لا عن حقيقته بل كان مستعملا
له فيما هو موضوعا له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم
بارادة تماما الباقي متجوزا ومتعديا من موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد
جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات وانتفا الدليل في كل امة وفي الموانع
على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط على انه لو ثبت ذلك لا
شكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه على وجود العلاقة وفي تحققها نظر
وقد مر غير مرة ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع في الكل
ليست على اطلاقها بل لها شرايط هي هيهنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول
الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول
به انه العود الى الجميع مستند الى ما عند السيد وهو محتمل الى الاجب واما ما قاله لو جاز
مع افادته ما استقلاله الى الاخيرة فظاهر البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا يتعلق
له بغيره وهو باي لا جواز الا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه
من المباين مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن
لازما فلا علم الهدى وضعه مشى الى هذه الحجة فجعلها جوابه منها وهذه
الطريقة توجب على المستدل بها انه لا يقطع بالكلام من غير دليل على ان الاستثنا

ماجة تعلق بما تقدم ويقتضي ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه يبقى دليله على ان
الا يقتضي ان لا يجب تعليقه بغيره وهذا صحيح غير انه وانما يجب فهو جاري مجرى ابن قطع على
ان هذا الذي يتوجب لم يرده المتكلم وليس فيما اقتضى عليه دلالة على ذلك ومن الثالث
بمثل الجواب عن الثاني فانه غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة
بمجرد اللفظ ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع انا نمنع
عدم الاضمار ومع تسليمه يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا ممنوع
وانما يلزم ذلك لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو الموضع المنع
ايضا لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو القيام معنى
الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي ولكونه تابعا مستثنى كما ان حرف
النداء من انادي وهو المحقق سلمنا لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد
فانهم لم ينقلوا الا حجة يعتد بها وما نمنا لو نعم الائمة ارفع انهم حملوها على المؤثرات
وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعامل
كذلك فانها علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه قد عورض
بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم فيه بالتشريك
بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كما عطا في الرمني الامير واعطيت
واكرمت الامير فالفعلان في المثالين متى كان في رفع الفاعل ونصب المفعول من
تنازع وقد افقه على ذلك بعض محققي المتاخرين مستند الاصالة الجواز وانتفا
المانع سوى ما توهم توارد المؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كا
لعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون
عن الشيء الواحد باخبارين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن
الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر
او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل قطعا لانه يقتضي كون كل واحد منهما

محكوما به في المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الحزازة عن الخالي
من الضمير واستقلاله فيه بالضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث هو المحكم
ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو الظريفان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف
ولا يذهب عليك ان هذا مع المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص
على عدم الجواز وقد نقل هنا عن ايضا جمع من الائمة من الخليل وسيبويه ونقل عن سيبويه
القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه والجواب عن الخامس
ان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى ما يليه دون ما تقدمه لان تعلقه
بالامرين يقتضي الغاءه واستيفاء فائدته فان القائل اذا قال له عندي عشرة دراهم
الا درهمين كان المفهوم من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع
الاقرار الى التسعة لانه استخرجها من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة فلو عاد
الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان جزؤه كمقدمة للاخراجه منها مثل ما ادخل
ولم يفدنا غير ما استفدناه بقولنا له علي عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من
غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك لكم وعن السادس بالمنع من انه لم ينتقل عن الاول الا
بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المتنازع فيه ومنه يعلم فساد القول
بجعل الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الاولى فانها مصادرة اذا عرفت ذلك
كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصح الكل
منه حكم الاستثناء خلافا وتوجيها وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء
الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع محتجا بما يرد على فيه هين وانت اذا اتقنت
النظر في الحجج السالفة لم يشتبه عليك طريق سوقها الى هنا وتبين المختار منها على
وذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في نهايته وحكى المحقق عن الشيخ انكاره

ذلك وهو قول لجماعة من العامة واختار هو التوقف ووافقه العلامة في تهذيبه وهو مذهب
المرتضى ولهم امثلة منها قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثم قال وبعولتهن
احق بردهن والضمير في بردهن للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص بهن
وعلى الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
اقرب لنا ان في كل من اختصاص التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام
حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظاهر واما الثاني فلان
تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع
فالقسم لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان من المعلوم
ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره معناه المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض
ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي لها واريد من ضميره المعنى المجازي
اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على الاخر من مرجح والظاهر
انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر يصير في التخصيص مجازا ليستلزم
تخصيص الضمير يصير ايضا مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يتعدى الى العام ولا
يقتضي مجازا فيه فكان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما يشتمل عليه التخصيص
لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع
نظيره حقيقة لا لما يراد بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فاما ان قلنا يتحقق المجاز في الضمير
ايضا على تقدير تخصيص العام لانه مما يراد خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك خلاف
التحقيق والاظهران وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير
عاما ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازا فليس هنالك الا مجاز واحد على التقديرين
وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة
بعضهن وكذا في نظائرها واما مع التخصيص فهو غير لازم وقد تقرر ان التخصيص خير من
الاضمار فضعفه ظاهر بعد ما قررناه اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير

فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظ تساويهما ان ذهب بعضهم الى رجحان
التخصيص واحتج الاول بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة
الضمير للمرجوع اليه وانه مستبعد بخلاف منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع
وهو مع الاستخدام شايع ... الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه
ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك
لان كلا منهما لفظ مستقل برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته
مجازا خروج الاخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على
حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك
مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا بد من الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاصه
بالتخصيص وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة مرجح لاحد المجازين
على الاخر لا جرم وجب التوقف لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة
وفي جوازه بمفهوم المخالفة وهو الاقوى لنا انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين
فيجب احتج المخالف بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من
دلالة العام على خصوص ذلك الخاص والاقوية هاهنا ظاهرة وليس الحكم هنا كذلك فان
المنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح للمعارضة
ومع ذلك يجب حمله عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية
الخاص اقوى من دلالة المفهوم المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم
التي هي حجة او كلها لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما
بعد شيوع تخصيص العمومات لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر
ولا ... ايض واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقوى جوازه
مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكى المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره
مطلقا وهو مذهب السيد رضه فانه قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد

بخبر الشرع لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام
قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا ومن قبل انه كان العام قد خص من قبل
بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض والبه مال المحقق ره بكتبه بناء على
منع كون خبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما
لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرانية سقط وجوب العمل لنا انهما
دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى لا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص وللمرة احتج المانع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغو والثاني انه لو
جاز التخصيص به لجاز النسخ ايض والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز
التخصيص بخبر الواحد لكان العلة انما هو تخصيص العام على اعتبار الخاص وهو قائم
في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض
المواضع وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطع بالظني بل هو ترك
الظني بالظني وبتقرير اخر هو ان عام الكتاب وان كان قطعي النقل لكنه ظني الدلالة
فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما
وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص على ان
التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الاضعف تاثيره في الاقوى فليست
المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعفه العلم وذلك عند
الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية
بان يخص بمنفصل لان المخصص بمنفصل مجاز دون المتصل والقطع يترك بالظني
اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع المراتب التجوز بالتجوز سواء
وان كان ظ في الباقي فاد فع مانع القطع والجواب بمثل ما تقدم فان التخصيص

في الدلالة وهي ظنية فلا ينافيه قطعية المتن واحتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه
ظني من اخر كما ذكرنا فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب انه يرجح الخبر بان في اعماله
جمعا بين الدليلين واعمال الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الابطال هذا ووقع
ما قاله المحقق هنا يعلم مما ذكره في جملة من مباحث الاخبار انتهى في بناء العام على
الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظ فاما ان يعلم تاريخهما او لا والاول اما مقترنان
او لا والثاني اما ان يتقدم العام او الخاص فهذه اقسام اربعة الاول ان يعلم الاقتران
فيجب بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به الثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بنى على جواز تاخير بيان
العام فمن جوزه جعله تخصيصا له كالاول وهو الحق ومن لم يجوز ومن قائل بانه يكون
نسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل وبين قائل ... من النسخ
قبل حضور الوقت وسياتي تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
ايض وفاقا للمحقق والعلامة واكثر المخالفين وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه
المحقق الى الشيخ وهو الظ من كلام علم الهدى وصريح ابي المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان
تعارضا والعمل بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به
ونسخه ان كان بعده والعمل بالخاص فانه انما يقتضي دفع دلالة العام على بعض
جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو هين مستعذب عند المحققين فكان اولى بالترجيح
وما قيل من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه
وتخصيص بالازمان فليس التخصيص في اعيان العلم باولى من التخصيص في ازمان الخاص
مضعف لان وجهة النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها
وبعد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص
في الشيوع والكثرة الى حد قيل ما من عام الا وقد خص كما مر وحجة القول بالنسخ وجهان احدهما
ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا

الا ان ياتي بالافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول واحاد للتلك المفصل
ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا للقول له اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون مقدما عليه والجواب عن الاول
المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصية يمنع من تخصيص
بعضها المنافية من المناقضة بخلافهما اذا كانت مذكورة باللفظ العام فان التخصيص
حينئذ لا يصار الى النسخ لما بيناه من اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص دفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه تحكم
محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم
ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله
القول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه لا يجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز
اخلاء العام عند ارادة التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم
عليه ما يصلح للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب
من هذا التعليل اولا انه لا يلزم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق
الخاص لا يكون البيان متاخرا فلم يتم ما ذكره والجواب عن هذا الاحتجاج على ما صار اليه و
لعله مثل احتجاج الشيخ فانهما يشترطان الاقتران في التخصيص القسم الرابع ان يجهل
التاريخ وعندنا انه يعمل بالخاص ايض لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل
حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا فان كانا
قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده
بين ان يكون مخصصا او ناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يجوز
الخاص مخصصا او ناسخا على الاول ليعمل بالخاص ايض واما على الثاني فلا يجوز
بل يكون مخصصا بين ان يكون ناسخا مقبولا وبين ان يكون ناسخا مردود

فكيف يقدم والحال هذه الى العام لجوابه ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عند عدم شرطه فلا ينفع احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض بمثله فان لو ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث جهل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم من نفيه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ اذا اتى ورود مرتبهما بكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تخصيص تاخير الخاص عن وقت العمل فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا هو يقتضي المصير الى التخصيص لا يدل على خلافه دليل فلو اشتراط انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فلا اشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فيختص التوقف به اذ فيما عداه من الصور خالص من هذا الشوب وح فلا وجه لتخصيص التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق لورود بين ما ذكر من الصور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل ان قربت العبارة عنه الا ان سوق الكلام يأباه هذا وينبغي ان يعلم ان هذا الاشكال على تقدير تحققه عند اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال المرتضى عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم باحد بتقديم احدهما او تاخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول الايات مضبوط محصور لا خلاف

رجح

فيه وانما يقع تقديره في اخبار الاحاد لانها هي التي يتعارض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت منه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه حجة من العمل باحدهما انتهى كلامه وما ذهب اليه من التوقف هنا هو مذهب من قال بالنسخ في القسم الثاني وجهه بعد ملاحظة حجة البناء على مذهبهم هناك لم لدوران الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما دل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد ويراد به معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مومنة فانها وان كانت شايعة بين المومنة وغير المومنة فازيل ذلك الشياع عنه وقيدها بالمومنة فهو مطلق من وجه ومقيد من اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا عالما ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سوى ما كان ان المقتضي لهما من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ويقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الحكم الظاهر والملك حكمين مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عادلا وح فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة مومنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا نقله في يه ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا

له تقدم عليه او تاخر عنه وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فهيهنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا له لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد بهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد او بارادة الوجوب التخييري ولذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اما مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف فيبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى بعض هذا الاشكال في يه واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف بقائه على الاطلاق فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا على الحكم مستدا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق رقبة مثلا اي فرد كان من افراد المهية فيصير عاما افرادية على البدل ويكون تقييده بنحو المومنة تخصيصا واخراجا للبعض المستعمل من ان يصلح بدلا فالتقييد نوع من التخصيص يسمى تقييدا اصطلاحا فله حكم التخصيص فكان الخاص المتاخر بيانا للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذا المقيد المتاخر احتج الذاهب الى انه ناسخ مع التاخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المطلق بالمراد هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها منتفية اذ المطلق لا دلالة على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هيهنا المقيد فيجب حصول الدلالة والعلم بعده لا ابتداء وما ذكر من عدم انه انما يتم لو وجب حصولها قبله وليس الامر كذلك وبيانه لهذا زيادة تحقيق عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما معا اتفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الا

الكونه

والاشتراك كان اشتراكا ثم لا يجري اتفاق المكاتب ام الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم الحمل مطلقا عليه وكليهما باطل لا سيما الاخير

المجمل هو ما لم يتضح دلالته ويكون فعلا او لفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن بما يدل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك المتردد بين معانيه اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول لانه لولا الاعلال لكان محتملا بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث يتقدمه امران يصلح لكل منهما نحو ضرب زيد عمرا فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فهيهنا فوايد الاولى ذهب السيد رحمه وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد عند الاطلاق وهو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه والظاهر استعمالها في الابعاض فلا اجمال فيه ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة الشيء مما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فانتفى الاجمال احتج السيد بان اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها فيقول غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واعطيته كذا بيدي وانما اعطاه باناملة وكذا كتبت بيدي وانما كتب باصابعه قال وليس يجري قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان

لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسمها على ابعاضها
كما يقع اسم على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة
وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع يده فيحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد
مع الحقيقة والمجاز ولفظ الدليل وان كان مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه
موقوف على ضميمة القرينة وذلك اية المجاز والفرق الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها
على القرينة وان كان استعمال اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان لان ذلك
وذلك بمجرده لا يقتضي الاجمال بل لا بد من كونه شائعا في الكل بحيث لا يسبق احدها
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بما ثلثه فانا قد بينا ان القطع ظاهر في الابانة الثالثة
عند جماعة في المجمل نحو قوله ص لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام
لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا وقيل ان كان الفعل
المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له
اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر لنا انه اذا ثبت كونه
حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا
ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فتعين الارادة
فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظ وقد مر فان ثبت له حقيقة عرفية
وهو ان مثله يقصد منه نفي الفائدة نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا [illegible]
الا [illegible] كان متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤهما ايضا فالظاهر انه يحمل على نفي الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين
الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل
لانا نقول ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازين اذ بكونه التعارف ولذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاول بان العرف في مثله مختلف فيفهم

منه

منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما فلزم الاجمال والجواب ان
اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عند الجميع
ولا اجمال الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو تنزلنا الى تسليم تردده بينهما فلا نسلم التساوي بل
الصحة راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي يمكن
بفوات شرط او جزء فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال ولا كذلك اللغوي
حكم العود فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له احكام كالفضيلة والاجزاء
فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه فلا نعيده الثاني
اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم
وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان من استقرى كلام العرب علم ان مرادهم في مثله
حيث يطلقونه انما هو تحريم الفعل المقصود منه وذلك كالاكل في المأكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير
او الخمر او الحرير او الامهات فهم ذلك سابقا الى الفهم عرفا فهو متضح الدلالة فلا
اجمال احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا
له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها
فيتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوص شيء منها فلا دلالة على البعض المراد
عينا واضحة وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود ومن مثله المبين
نقيض المجمل فهو متضح الدلالة سواء كان بنفسه نحو والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير
ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كالمجمل الى ما يكون مفردا او مركبا الى ما يكون [illegible]
على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه نحو
ومن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كثير كقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها الى اخر الايات فانه بيان

لقوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وقوله ص فيما سقت السماء
العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المامور بها والفعل من الرسول ص كصلوته فانها
بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصه كقوله ص صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به
ثم فعل فعلا يصلح بيانا له ولم يفعل غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا
لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا تمهد هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل في عدم
جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة واما تأخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رح فقال الذي اذهب اليه ان
المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة
في انه لا يحتمل مجملا ايضا تأخير بيانه لانه في حكم المجمل اذا انتقل بعرف الشرع الى وجه
لا يستفاد بظاهره فلا يجوز تأخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد
نقله الاقوال التي ذكرناها هنا قولا اخر هو جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل
واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تأخير بيانه التفصيلي
لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم
سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق
الا في جهة النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج انه
جاء من الكل وانه مع ان المنع عنده تأخير بيان مدة الفعل المامور به والوقت
الذي يفسخ فيه عن وقت الخطاب والعجب بعدهما من العلامة رح من قول السيد
وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ بشيء مع ما فيه من البعد والمخالفة
لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده من شرائطه
توقف ولا استشكال مع جعله تغييرا وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما يوهمه
من الشروط اللازمة في النسخ

العقلي

ذلك التاخير

امعان

وان كان مراده

عبارة البعض تخصيص المنع من جواز التاخير بالعام ومن يعرض المراد من البيان
اهو التفصيل او غيره بحيث جعلها وجهين في المسألة لنقل القول الذي فيه المنع للكل
ها لا نعلم او يدعي فيه خلافا في التمكن بالبيان الاجمالي فيدفع بان كلام السيد في الاحتجاج يقرب
الى الفقه في كلا الوجهين وسنراه وكان العلامة رح لم يعط المحل حق النظر والا لتبين له ان
هذا الذي يقوى في نفسي هذا القول الاول لنا انا لا نجد مانعا من التاخير سوى المحذور اللازم
من قبح الخطاب معه على ما ستسمعه ويتبين ضعفه ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه
لا تنافيها [illegible] المكلف وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة [illegible] العزم وما يلحقه
يترتب الثواب عليهما فيجتمع بذلك تسهيل الفعل المامور به حجة المانعين على عدم جواز
تأخير البيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يتبين له في الحال والجامع
كون السامع لا يعرف المراد منهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من
الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم
على الفعل والترك اذا بين له واما حجتهم على منع تأخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم من حجة المفصل
ولنا الجواب احتج المرتضى رحمه الله على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه لا يمتنع ان يعلم
فيه مصلحة دينية لا تحصل لها قال وليس لهم ان يقولوا ان فيها وجها قبيحا وهو الخطاب بما لا
يفهم المخاطب معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من الملك
ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني وعولت على كفايتك فاخرج اليه
في غد او في وقت بعينه وانا اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله واثبتها في تذكرة وانفذها
اليك عند توجهك او انفذها اليك عند استقرارك في عملك ولا يقبح تأخير العلم
بتفصيل صفات الفعل لعين الزمن تأخير اقدام المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب
ان يكون في حال الخطاب عالما ولا على سائر وجوه التمكن فكذلك العلم بصفة الفعل هذا
ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني
اعني منع تأخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز

يحسن

ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من غير ان يدل في حال خطابه انه تجوز باللفظ
ولا اشكال في قبح ذلك وان العلة في قبحه انه خطاب بما يحوله غيره وما وضع له من غير دلالة قال ولا
يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغيره اقتل زيدا وهو يريد التهديد والوعيد
او اقتل زيدا وهو يريد الضرب الشديد العنيف وجرت العادة ان يسمى ضربه قتلا او لا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا المعنويات الحقيقة
من غيرها لان الحقيقة تستعمل بلا دليل والمجاز لابد من دليل وليس تاخير بيان المجمل جاريا هذا المجرى
لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا انه لم يتمم
خذ من اموالهم صدقة او اراد به ثم اراد الخصوص صار ... وقالوا ما اللفظ حقيقة موضوع له وكل
اذا اراد الله به تعالى شيئا فانما استعمل اللفظ الموضوع في اللغة للاجمال فيما وضع له وليس كل
مستعمل لفظ العموم وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل
الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يخاطب المخاطب عدوك على النبي عليه السلام ما هو بيد لان لفظ
العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب به حكم لابد من ان يكون دل به على الخصوص
وذلك يقتضي كونه دالا على الشيء او يكون قد دل به على العموم فقد دل على خلاف
مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم فان قيل انما يستقر كونه دالا
عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور زمان الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ
على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة
انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام
فيجب ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات وهذا
يؤدي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب وضع للافادة ومن سمع
لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا ويتبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحال
به شيئا ويكون وجوده كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا اما الفرق بين
قولك ويبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الا ان يدل في المستقبل على ذلك

لان

لان اعتقاده للعموم مشروط بكل اعتقاد للخصوص وليس بعد هذا الا ان يقال يعتقد
انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد
العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو نص قول اصحاب الوقف في العموم وذاما
اليه من يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على ابلغ الوجوه هذا اجابتهم جميع على
هذه الدعوى مبالغة في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا حفظا لما وامنه من زيادة التقريب
والجواب اما عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به
ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه يحد من الموقت ما يعلم منه الغاية على
سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي وقوله ثم ورد ما على هذا الفصل الى
ان النسخ عنه ... ثم لابد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد ورود
نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة
من غير دلالة في حالة الخطاب على المراد ومن هنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى منع
في النسخ ايضا كما حكينا من العلامة فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا
لكن السيد رح ادعى الاجماع على خلاف هذه المقالة كما اشرنا اليه في الاشارة وجعله وجها
للرد على من منع من تاخير بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المامور به والوقت الذي ينقطع فيه عن وقت الخطاب وان كان مراد الخطاب لانه لما
قال صلوا اراد بذلك غاية معينة فلا ينتهي اليها ... في حال الخطاب
وهو من فوائده ومراد المخاطب وهذا هو نقض مذهب القائلين بجواز تاخير بيان
المجمل ولم يجز ذلك عند احد من خطاب العرب بالزنجية فانه قالوا المقصود ان يبين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعل
وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لما اعتمدتموه
عليه في تقبيح تاخير البيان لانكم توجبون البيان لشيء يرجع الى الخطاب لا امر يرجع الى

علة المكلف في الفعل فان قيل انما منعوا من تاخير البيان لامر يرجع الى العلة والتمكين
من الفعل فانهم يجوزون ان يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات
وذلك ابلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعهم لامر يرجع
الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده
فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته لانها من جملة المراد وقد اجزتم تاخير بيانها وقلت يتضح
قول من يجوز تاخير بيان المجمل لانه يذهب الى انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده
دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتماد كله هذه
عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام لكن عليه نحن نعيد عليه
كلامه هنا وانقض اشد لانه يعين ما انقض به وليل خصمه بمحاجين الى التنبيه
التقرير فانه واضح الامتياز على دار بها الاشكال يخفى على المتامل فرق تعينه فاه بها بحث
ينتظم مع محل النزاع واما ثانيا فالجواب ... انه لا ريب في انتقاء استعمال الالفاظ في غير
المعنى الموضوع له الى القرينة وان ذلك هو الفارق بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلم ينقل على المنع
منه خلاف من جهة الوضع دليل وما يتخيل من استلزامه الاغراء بالجهل انما يكون قبيحا عقلا
مدفوع بان الاغراء انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه هنا قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة كتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا يدل على ذلك
على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام
عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء ونحوها اذا
اقام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كان حقيقة ولو كان مجرد التلفظ باللفظ
يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يكن كذلك واستلزامه الحذور الذي يظن في موضع النزاع
اعني الاغراء بالجهل اتفاقا على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة

العقل

العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك خلافا من احد
وجوز ذلك اكثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع انه ما ذكروه من التوجيه للمنع هنا
لو تم لاقتضى المنع هنالك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة يحمله على الحقيقة كما
ظن وليست مرادة فيحصل الاغراء بالجهل فان اجابوا بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد
الفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز وبعد فرض وجوده فلابد ان يعثر عليها
فيحكم بمقتضاها قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة
وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد رح
انه انكر على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لوروده نظيره عليه حيث قال
ومن قوى ما يلزمونه انه يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول
ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فالذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب
الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة
انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فان
قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة
المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلابد
من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهل هو في هذا الزمان الا في حكم المكلف
بالفعل وما هو باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة
المراد وانما يصح ان يعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقد هذا المخاطب الى ان يعرف من
المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة انه يمتثل ما يبين له
قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما
انه اذا خوطب وفي الاصول لا فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة المراد ولا كذلك اذا اخر
البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الاصول فلابد من زمان يرجع فيه

اليها لبيّن المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى ان المخاطب بالمجمل في الحال من معرفة
المراد وهذا هو قول من جوز تأخير البيان ولا فرق في هذا الحكم بين طول الزمان وقصره
فان قالوا هذا الزمان الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة
النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان مهلة النظر لابد منه ولا يمكن
ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه وليس كذلك امكان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
كان يمكن ان يقترن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان الرجوع الى تامل الاصول كلامه
وليت شعري كيف غفل من ذكره وسلم ذلك عليه فيقال له اذا جوزت اسماع العام
المخصوص بدون اسماع مخصصه لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا
بالرجوع اليها فما الذي يجب ان يفعله المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص في الاصول
فان قلت يتوقف من اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد انه يمتثل العموم ان لم يظهر له
المخصص قلنا فما الفرق بين هذا وبين ما قلناه من جواز تأخير البيان فان قلت الفرق بينهما
وجود القرينة وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع قلنا
القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه اليها ففي ذلك
الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من غير دلالة على انه متجوز وهو
الذي نفيت الاشكال من تجويزه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح
الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع وبقي الكلام على ما
ادعاه من دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن وقت الخطاب مطلقا مستشهدا بما ذكره
من الوجوه الثلثة فانه يرد عليه ان دلالة العرف على القبح في الكل انما هو في محل
النزاع موجودة ومجرد الاشتراك في مفهوم مطلق التجوز لا يقتضي التسوية في جميع
الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في الاول
الامر والزجر عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب فلابد من اقتران
البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح

الناشي

الناشي من تاخير القرينة انما هو باعتبار عدم تحقق معنى التهديد الا بحصولها لا بمجرد
كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متأخرا امتنع قبح التاخير فيه وان فرض
مقارنا للخطاب فكما ذكرناه والوجه الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل
الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها من القرينة المبينة للمراد منها حال العدول
من موضوعها يصيرها هذيا على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وهو
معلوم ومن هذا التحقيق يظهر الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء
بخلاف ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لابد من بيان محل
التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فلا نم انه يدل وان كان ما بعده وقت الحاجة فلا
ولا ينفعكم قوله فاذا خاطب به مطلقا لابد من ان يكون دل به على العموم واذا قلنا هو ابدل
به فقط على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما
بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة بمجرده مع انضمام القرينة
لا نسلم المجازات اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له بمجرده على المعنى المجازي وقوله وحضور
زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ قلنا ما المانع من تاثيره في انه ينقطع احتمال مريد
التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت القرينة والا فعلى المجاز واي بعد في هذا
وانتم تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بالكلام الا
فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بشيء من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة
فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد مضي زمان
واختلافه بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل المانع وبهذا يتضح فساد قوله وذلك
تام قبل وقت الحاجة فلظهور وضع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وحصوله بعده
كالقول له هو في وقت الخطاب فجرى الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبله وبنفيه يحصل الدلالة
من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا او قلنا ان

لا يجوز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعني الانشاء لانه الذي يعقل فيه وقت الحاجة
واما ما عداه من الاخبار فلابد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب
الثالث فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب المجمل يقتضي مثله
في العام اذ غايته انه يصير مجملا في المعنيين وهو غير ضائر ولا فيه خروج عن القول
بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف
فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف الى اكمال الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا
وتفاوت القول فيما بعد الحاجة جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها
يكون للعموم واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص
متيقن الارادة على كل حال

وفي الاجماع

الاجماع يطلق لغة على
معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا امركم اي اعزموا وثانيهما الاتفاق
وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة في
الفتاوى الشرعية على امر من الامور الدينية وحكى امكانه ووقوعه والعلم به
وحجيته وللناس خلاف في المواضع الثلثة وحجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل ابطلوه والذاهب اليه شاذ وحججه ونكتها واهية فهي بالاعراض عنها اجدر
والاضراب عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بعد ذلك بين من
وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من
العقل والنقل لا يجدي طويلا ومن شان من يقف عليها ويطلبها من مظانها انه ليس
في التعرض لنقلها كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما
حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا
في جملتها لانه سيدها والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية
الاجماع على الحقيقة عندنا انما هو باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم وال

هو

هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى هذا فالاجماع
كاشف عن قول الامام لان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك
ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم
بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين فلابد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه
في جملتهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في
الحجية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين
او الاكثر ولا الى اسمائهم وفي الاصل والنسب قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا هو حجة
بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا من قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان
قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر اذا بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق
الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول الامام
في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا
الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله حتى
جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه
الاصطلاح من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به واما العذر وبه عنهم الشهيد
رحمه الله في الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين دعوى الاجماع وان بعد
او بارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينهم في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما
فيه فان تسمية الشهرة اجماعا لا تدفع المناقشة التي ذكرناها وهو العدول عن المعنى
المصطلح المتقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك وهذا مع ما فيه من الضعف لا
ينفع الدليل على حجيته مثله كما سنذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فاوضح حالا في الفساد من ان يبين وقريب منه تاويل الخلاف فانا نراه في مواضع
لا يكاد يقبله الطبع الناقد بل ربما يجمله بالاعتراف بالخطاء في كثير من المواضع اخف من ارتكاب
الاعتذار ولعل هذا منها والله اعلم اذا عرفت هذا فهيهنا فوائد

الوقوع عادة على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا
سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا
الى نقل متواتر او آحاد حيث تعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد بما
ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع
ومثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة
حصول الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم
على التفصيل واعترضه العلامة رحمه الله بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا
ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت
بعد الاحاطة بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر
كلامه ان الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح به قوله انا نعلمه
وجدانا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار قال الشهيد رحمه الله في الذكرى ان الفتوى
جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا وخصوصا مع علم العين للجزم
بعدم دخول الامام ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم
علم الخلاف فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو حجة مع عدم متمسك
ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم
ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان
العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد ودليلا اي ليس الخطاء
بمامون على الظنون حكى بعضها ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور

بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده بالالحاق في الحجية لان كثيرا اجماعات اتجه لاحتمال مالية
في الفتوى التي لا علم لها بمخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية
بان يكثر تدوينها او الفتوى وبضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل
معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمان الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ رحمه الله كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتاب
الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين
نشاوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم
به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها
شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته
قال الوالد رحمه الله وممن اطلع على هذا الذي تبينته وحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل
المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله
في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام ابن ابي فراس قال
ان الحمصي حدثني انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد
عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام
العلماء المتقدمين اذا اختلف اهل العصر على قولين لا اتحاد دونهما
وهل يجوز احداث ثالث بين اهل الخلاف ومثل الرد بالمثل منها ان المشتري
للمبيع ثم يجد به عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يرد مع ارش النقصان
وهو تفاوت قيمتها بكرا او ثيبا فالقول بردها مجانا قول ثالث ومنها فسخ النكاح
بالعيوب المخصوصة فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول
بانه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع شيئا متفقا عليه كما في الاولين لان المسئلة الاولى الاتفاق على انها لا ترد
مجانا وفي الثانية المسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه موافق في كل مسئلة مذهب

وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه في صورة المنع اذا رفع مجمعا عليه يكون قد خالف
الاجماع فلم يجز وفي صورة الجواز لم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والحجة على اصولنا
المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منها ولا
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا
القول فيما زاد اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين فان نصت على المنع
من الفصل فلا اشكال وان عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث
يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة
وابوين فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال
في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن بينهما علقة قال قوم يجوز الفصل
بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا
ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كلامه واضح اذا اختلف الامامية
على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم
كان الحق في الطائفة الاخرى لانه قطعية توجب العلم ويجب العمل على قولها لان الامام
معها قطعا وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعن بعض الاصحاب القول باطراح القولين والتماس
دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم منه اطراح قول
الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره رحمه الله لان الامامية اذا اختلفت على قولين
فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستبحنا
ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق رحمه الله هاهنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا
بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة اليه قال المحقق رحمه الله اذا اختلف
الامامية على قولين فهل يجوز اتفاقها بعد ذلك احدى القولين قال الشيخ رحمه الله
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول

الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب لان كان مع احدهم

الاخر باطل وقد قلنا انهم مخيرون وللقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير مشروطا
بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يقع الاجماع بعد الاختلاف وكلام
المحقق هذا كالسابق في غاية الحسن والوضوح اختلف الناس في ثبوت
الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة فصار الى ثبوته قوم وانكره اخرون والاقرب
الاول لنا ان حجية خبر الواحد كما تشمل السنة فكذا تشمل الاجماع فيثبت به كما يثبت بها
احتج الخصم بان الاجماع اصل من الاصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد وجوابه
منع كليتها الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلى الله عليه وآله اصل من اصول الدين ايضا
وتقبل فيها خبر الواحد فائدتان لا بد لحاكي الاجماع من ان يكون عالما به
من ان يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف بالقرائن فلو
انتفى العلم ولكن كان وصل له باخبار من يقبل اخباره ليكون حجة وجب البيان
حذرا من التدليس لان ذلك هو حكاية الاسناد والفرض اسنادها الى الرواية
فترك البيان تدليس بالجملة غير الاجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط
في قبوله ما يشترط هناك ويثبت له عند المحقق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه او يسبق الى كثير من الاوهام خلاف ذلك فانه
ناش من قلة التامل فقد يقع التعادل بين اجماعين منقولين واجماع وخبر محتاجا
الى النظر في وجوه الترجيح بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل
وربما يستبعد حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج
الخبر الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح بان هذا الوجه وان اقتضى ترجيح الاجماع على
الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الاجماع من المتقدمين لقلته
بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح الى وجه من وجوهها مشروط
بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب الاخر كما ستعرفه قد علمت ان

بعض الاصحاب استعمل لفظ الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين
المراد من هذا الاصطلاح لا يبعد عليه شيء من الاجماع الا ان يبين ان المراد به معنى الاصطلاح
وما الظنية واقعا اللهم الا ان يذهب ذاهب الى مساوات الشهرة للاجماع في الحجية كما
اتفق لك فلا يعتبر عليه حينئذ في الاستدلال به وذلك في الاخبار ينقسم الخبر الى
متواتر واحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه والمنكرة مباهت من خلاف بعض ذوي الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت
ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات
المحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اوردوا
عليه شكوكا منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا ينافي
كذب واحد كذب الاخر قطعا لان المجموع مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا جاز
كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل العلم ومنها انه يلزم تصديق
اليهود والنصارى فيما نقلوه من موسى وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو ينافي نبوة
نبينا فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل الطعام واحد وانه
ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك ممتنع ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما وقنا بين
ما يحصل منه وما يحصل بالنظر بين العلم الضروري ثانيا واللازم باطل لانا اذا عرضنا على
انفسنا وجود الاسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف الاثنين وقايسنا بينهما وجدنا
الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضروري يستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا في هذه الوجوه مردودة اما اجمالا فلانها تشكيك في الضروري فهي
السوفسطائية لا تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم
الجملة حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو جملة انهاء العسكر متالف من الاشخاص
وهو يغلب ويفتح البلاد دون كل شخص بانفراده وعن الثاني ان نقل اليهود والنصارى

بعض

لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن الثالث انه قد علم ان من غير الفرق
بينه وبين الاجماع على الاكل بوجود الداعي بخلاف الاكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة
نفسا وحده مما هنالك ظهر ومن الرابع ان تواتر النقيضين مما العادة ومن الخامس ان
الفرق الذي نجده بين المثلين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان بالشدة وعدمها لكثرة استيناس العقل باحدهما دون الاخر ومن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة والعناد من
الطائفة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط
بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة ان يبلغوا في الكثرة
حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب ان يستند علمهم الى الحس
فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ
جميع طبقات المخبرين في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني
امران الاول ان لا يكون السامع عالما بما اخبر به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا
الشرط ذكره السيد المرتضى ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عليه
قال السيد ره انما كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس
بموجب عن سبب جاز فيه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة
وانما احتجنا الى هذه الشرائط لانا فرقنا بين خبر البلدان والاخبار الواردة بمعجزات
النبي صلى الله عليه وآله سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وامثاله ذلك وفي
قايس بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين عليه السلام الذي تنفرد الامامية
بنقله ولم لا يجوز ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما ادعى قوم في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس هيهنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فلهذا اضربنا
عنها اخرى قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف لكن يشتمل كل واحد منها

على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك القدر المشترك
ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كما لو تابع امير المؤمنين عليه السلام في احدى بانه من قتل في
غزاة بدر كذا وقتل في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد
تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع وخبر الواحد
هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه
نعم قد يفيده بانضمام القراين اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه
القراين والاصح الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القراين من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة غير معتادة من دون
موت مثله وكذلك الملك واكابر مملكته فانا نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به
موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا
حال كل ما يوجد من الاخبار التي تحف بمثل هذه القراين بل بادون منها فانا نجزم
بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا علية ولا ترتب الا باجراء الله
عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو
افاد العلم لادى الى تناقض المعلومين اذا حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين
المتناقضين فان ذلك جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع ولو
كان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب
القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما عن الاول
فبالمنع من انتفاء اللازم ودعوى الاطراد في مثله فانه كلما حصل مثله حصل العلم واما عن الثاني
فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام
التخطئة ولو وقع لم يخالفه بالاجتهاد لانه لم يقع في الشرعيات والاجماع
المدعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد وما يروى من خبر الواحد من القراين

المفيدة

المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه
المحقق ره عن ابن قبة ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه
حقيق وهل هو واقع ام لا اختلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المحققين كالسيد المرتضى
وابي المكارم ابن زهرة وابن براج وابن ادريس الى الثاني والمحقق والعلامة وجمهور المتأخرين
الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
دلت هذه الاية على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف لهم وهو يتحقق
بانذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد الى الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم فمع كليهما اريد المجموع ومعنى البين
تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض من القوم بعض من الطوائف
قل او اكثر ولو كان بلوغ التواتر شرطا لقيل لينذر كل واحد منهم او لينذر
البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي هذا المعنى فوجوب
الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد
فان قيل من اين علم وجوب الحذر وليس في الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل
على معناه الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى ثم يوجب المصير الى اقرب المجازات
اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر
او ندبه لانه ان حصل المقتضي له وجب والا لم يحسن وطلبه دليل على حسنه والا لم يحسن
الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب في الطلب لانه لا يقع له الا على وجه الا
يجاب على انا ادعينا ان مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع النظر
فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصح الا ... ودليلا على المدعى لكن نمنع اخص منه
فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الحزم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري
قال ولا يكون الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والقرينة

ا المتقدمين

ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار
اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستحق
المؤاخذة فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما
سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول
فيه ايضا بنحو من الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلت هذا مبني على ثبوت عرفية المعنى
المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمان الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر
لحمل الخطاب عليه وان لم يثبت ذلك ومعناه اللغوي مطلق التفهم يجب الحمل عليه لاصالة
بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول
وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وفساده بين وهذا
بيان ان دلالة المفهوم متضعفة مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون
ح من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث ان قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم كانوا على رعاية اخبار الآحاد وتدوينها
والاعتناء باحوال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة والضعيف
واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمان امام بعد امام ولم ينقل
عن احد منهم انكار لذلك او مصير الى خلافه ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث
يضاده مع كثرة الروايات منهم في فنون الاحكام قال العلامة في النهاية اما الامامية
فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة عليهم السلام والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول
خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق

بنبأ

عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام
مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا
بصحة ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة
فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذه سجيتهم من زمان النبي صلى الله عليه وآله الى زمان
الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرءوا من العامل
وممن وافقنا من اهل الخلاف احتجوا بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة
اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بالخبر الواحد وعملهم به في الوقائع
المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح
الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين او من مذهب
اهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير
الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر
الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا يفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان
الظن اذا كان له جهات متعددة متفاوتة بالقوة والضعف فالعدول عن القوي
منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا
يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا لوجب فيما اذا
حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد ودعواه ظن اقوى من الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فيتعلق بانتفائها منع الفتوى والاقرار ونحو
الامارات التي المرتضى فيها في معنى الاسباب والشروط الشرعية كزوال الشمس
وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها على ان محل النزاع فان المفروض فيه

كون التكليف منوطا بالظن لا يبقى الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوما ومظنونا
وذلك بواسطة ضميمة مقدمة خارجية هي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد
خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص فهو من
قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب كلها من قبيل
خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين في زمان الخطاب وان ثبوت
حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل
وح فمن الجائز ان يكون اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدلهم على ارادة خلافها وقد
وقع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في تعريفنا لسائرها
على الامارات المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال
ينتفي القطع بالحكم ويستوي ح الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره
بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد
تبين خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على المشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر الجامع للشرائط الاتية المفيد
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة البراءة
لمن التفت الى نحو ما ذكرنا اخيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الاخر عموم قوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن
وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن
والنهي والذم دليل التحريم وهو ينافي الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد
الا الظن وما ذكره السيد المرتضى في جواب مسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة وقال لانا نعلم علما ضروريا
لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة

الظن الظاهر المستفاد من ظاهر الكتاب

وقد

ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على النقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على
هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل باخبار
الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في
الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين في
جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي
القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الذريعة على التعلق
بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من
الصحابة المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى
الرضا من تقية او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج بالايات ان العام
يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان ايات الظن الذم ظاهرة بحسب
السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا
يعتقدونه ودلالة النهي محتملة لذلك ايضا ولغيره ثم انا نمنع عمومها وصلاحيتها للتمسك
بها في موضع النزاع لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه
علينا مع ما مر في الوجه الرابع من انجلاء ما صرنا اليه والاجماع او الضرورة يقتضي بمشاركتنا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عندنا دونهم وهذا واضح
لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى فجوابه اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر
العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الان قطعا واستمرارنا في العلم بذلك على نقله مع
لغرضنا انه لم يصل الينا معه ما حجته من كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف تابع لبقائه
بحالة عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد
الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يقتضي

ذلك ح

الفرق ان

بالنسبة الى زماننا عدم الامكان ولعل الوجه في ملاحظة مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين الى يوم الدين فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يتنبه لهذا بعض العلماء تدافع السيد على نفسه في بعض كلامه حيث قال هذا الفقه ان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شي تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه نعلم بالضرورة مذاهب ائمتنا فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم وملخصه انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال المختلفة لفقد دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع الامامية ممتنع في هذا الزمان وامثاله فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي ح الاخبار وغيرها من الادلة المفيدة للظن في صلاحيته لاثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعي ولا حاجة بنا الان الى تحمل مشقة البحث من قيام ذلك على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال ان اعتقاد المرتضى وقع فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد من طريقهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه فانهم حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل

على موافقة السيد والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه وقد تفطن المحقق رحمه الله من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر في حكاية الخلاف هنا ان العمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة وايراد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام ودونها الاصحاب لا ان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي تبين لي من كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها غير الامامي وكان الخبر سليما من المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخر ما ذكره هنالك وزاد في تقريبه ولا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق رحمه الله من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالكلام في الجرح من احوال الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيل سبيل العلم بصدق الخبر لا مانع في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا الكتاب فالدلالة فانه محتمل لان يكون وجه التواتر ورجحانه وعلى هذا الحاد وانهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير معقول او يدعى ذلك المرتضى على نقله منهم الاعتماد عليها لان حجيته لا تعذر ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لاسيما الاخير كفاية انشاء الله تعالى

وللعمل بخبر الواحد شرائط كلها تتعلق بالراوي الاول التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا اما المجنون ففي

الحلي فظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعضهم القبول قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس عليه اولا والتسليم الفارق لكونه موجودا لا يعلم من قاعدة تمكن في القدوة ولمنع اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق باعتبار التكليف خشية من الله ربما منعه من الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب ولا يستحق به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع وروى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فيقبل حيث يجتمع غيره من الشرائط لارتفاع المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يعد مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ وهو شامل للكافر وغيره ولئن قيل باختصاصه في العرف المتاخر بالمسلم دل بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق وحكى المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله ابن بكير وسماعة وعلي ابن ابي حمزة وعثمان ابن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رحمه الله بانا لم نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء وللعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب الكثير في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وحكى والدي رحمه الله في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن ابان ابن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي على المشهور الشرط الرابع العدالة وهي

ملكة

ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واشتراط هذا الشرط هو المشهور بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متاخريهم الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون الراوي ثقة متحرزا من الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي الى غيرها ودعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين العدالة والفسق في موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل والا فهو الفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا دخل له في حقيقته ووجوب التثبت في الاية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث والفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا يحجزه عن الكذب ولا دخل لسبق العلم بفسقه في ذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان الاية تقتضي وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي بملاحظة نفي الواسطة اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه الى

قضيته العمل الذي ادعاه ولو نقض دليل المقتضيا بناء عموم هذه الآية بالحكمة مردود
بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل او لا بمعنى نفي الثابت عموم له فيحتاج
مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على العموم له ولم احتجاج تعليلا بان العلم
انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا وهو الجائز ان يكون العمل بها
بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بتقييد نفي
الواسطة صدر البحث موضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرنا
انما يتم بعد مضي مدة من زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في روايات الاحاد
التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن احد
الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه
معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة يصدق بها حد العدالة فان ذلك غير ممتنع
ومع ثبوت الواسطة لا يقوم الحجة باشتراط العدالة مطلقا وعلى هذا ان الواسطة المذكورة
وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس الامر لكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي
في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفائها الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة سلمنا
لكن التعليل الواقع في الاية لايجاب التبين عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند
خبر من لا ملكة له لمشاركته الفاسق في عدم الحجز من الكذب فيقوم في خبره
احتمال الوقوع في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قيامه في خبر الفاسق ولا ريب
ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل توجد فيه الشرط الخامس الضبط
ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون مما تتم
به فائدته ويختلف الحكم به او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه او
يبدل لفظا بآخر او يروي عن المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير
ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه الخلل على سبيل الخطأ
غالبا ولا عبرة بما يسهو نادرا فانه لا يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال المحقق نعم ولو

وقال

وقال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل الا عن المعصوم من السهو وهو باطل
اجماعا من العاملين بالخبر   تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة
والملازمة بحيث يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا وهو
واضح ومع عدمه باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وبشهادة القرائن المتكثرة
المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان
اختار اولهما العلامة في التهذيب ومرادة النهاية الى الاكتفاء من غير تصريح بالترجيح
وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأنها اعتبار التعدد فيها كما هو معلوم وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا
وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل واحتجوا بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على
مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد واقتصر بعضهم على نقل الاحتجاج بعموم
المفهوم في ان جاءكم فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه فحيث يكون
المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره فيلزم من ذلك الاكتفاء به والجواب عن الاول
المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشرط ولو كان الاجماع وهو ممنوع سلمنا لكن
الشرط في الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا
ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة اظهر
احكام الشرعية عنه من نقل خبر الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين
لهذا الوجه من الحجة بان الحجة في الاحكام الشرعية شرط ولا يزيد على مشروطه والذي
يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط يناسب طريقة اهل
القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل من ينكر العمل بالقياس ومما ينبه
على ذلك ما وجدته في كلام بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في
تزكية الراوي هو مقتضى القياس ومن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة في الراوي على

ان المراد بالفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم
بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه انفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما
مقام العلم شرعا وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة
التناقض فمدلولها ان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول
الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر العدل لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
هو توقف القبول على العلم بانتفائه وهذا تناقض ثم فلا بد من حملها على ارادة الاخبار
بما سوى العدالة لا في ما ذكرناه واورد على قبول شهادة العدلين انه لا عموم
لا تنفع لا ولا الا نعم من قبول العدلين تخصيص الاية بدليل خارج
كيف وتخصيصها لازم وان وافقنا على تناولها الاخبار بالعدالة من حيث ان
تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو للقياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريق معرفة الجرح كالتعديل
والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار فيه والمختار واحد
اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فيهما وفصل ثالث
فاوجبه في الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستندوا في هذه الاقوال الى اعتبارات
هينة ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء
منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل الينا والذي استوجهه
العلامة هنا هو ان المزكي والجارح ان كانا عالمين بالاسباب قبل الاطلاق
فيهما والا وجب ذكر السبب فيهما وذهب الوالد الى الاكتفاء بالاطلاق فيهما
مع عدم المخالفة فيما به تحقق العدالة والجرح ومع انتفاء ذلك يكون القبول
موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه لا يحتاج الى البيان وفيه تنبيه
ضعف ما استوجهه العلامة   اذا تعارض الجرح والتعديل قال اكثر
الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا

فذلك

في المقامين

والجارح

والجارح يقول انا اعلمه فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا ولو حكمنا بفسقه كانا
صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجة متجهة ومن ثم قال السيد جمال
الدين ابن طاوس من تدبير وجه انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم للتدبير الصحيح
فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه   اذا قال العدل حدثني
عدل لم يكف في العمل بروايته على القول بالاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل
ذلك بناء على اعتبار ما هو اختياره الذي ذكره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل ربما
حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا من الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه
الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته
الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد شرط
العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل
مع انتفاء معارضة الجرح له وانما يعلم ذلك مع تعيين المعدل وتسميته لينظر هل له
جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن من وجوده والتمسك في نفيه بالاصل غير متجه بعد
العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة وبالجملة لا بد للمجتهد من البحث عن كل ما
ان يكون له معارض حتى يغلب على الظن انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث
عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم انه وصف جماعة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحة
من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل الرواة وهي بمجردها غير كافية في جواز العمل
بالحديث بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية
عن المعصوم نفسه هو معروف واما في الرواية عن الراوي فلها وجوه اعلاها
السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه
مع اقراره به وتفريعه بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك الاجازة ودراية كتاب ونحوه

ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة وعزى الى الاكثر من خلافه
وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية
بالاجازة معنيين ووقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول
الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني
اجازة ونحوه وهو القوي لنفسه غاية القوة لان الاجازة في العرف اخبار اجمالي
بامور مضبوطة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما
هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه
مقيدا بقوله اجازة يجوز مع القرينة لا مانع منه ومثله الحال في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفت الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان
قبوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله
قرات عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكر الا المرتضى رضه فانه منع من استعمال
هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب
ان يقول حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظ حدثني ليست على
ظاهرها فمناقض لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه
به وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه نفى ما اثبت وهذا من السيد ره
في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة
وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعده قراءة عليه قرينة على
انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها
له بالتحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة ره هذا الكلام من
السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع المناقضة بل حال انضمامها الى لفظة
قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ

فرغنا

قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق ما عداه على صحة الاطلاق المقيد من القول
مع الاعتراف فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاستناد فيهما احد المعنيين
الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي حدثني واخبرني وما شابه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى الى جمع من العامة القول
به وهو بالاعراض عنها حقيق هذا ويظهر من كلام العلامة ره في النهاية انه فهم من كلام
السيد المرتضى رضه القول بعدم الجواز بالرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل
بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه فله ذلك اجازه
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة ونقدها ويختاره حسبما

ان يرويه

السيد هنه وان اوهم ظاهرها العود بنفي الجواز على الاطلاق الا ان الذي في سابقها
ولاحقها يقطع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر
ذلك في البحث من القراءة على الراوي ان كلا من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول
من قرأ الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجرى مجرى ان يسمعه
من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه عليه واقر له به انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن
يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حديثه وانه سمعه لاقراره ويجوز له بذلك
ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه نقل حديثا واخبر
عن ذلك وهذا كذب ثم ذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافهه المحدث بغيره
ويقول له في كتاب يشار اليه هذا سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرأه عليه ويعترف
بذلك في علمه بانه حديثه قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز
ان يقول حدثني ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر
ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث انه في الاجازة جار مجرى ان يقول
في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما
ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب ومن تدبر هذا الكلام كله كان ذلك يدل

يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه
لا مطلقا وقد صرح بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فيهما عنده في هذه الوجه سواء
وتفاوت عبارته في الحالتين من القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة
وعبر منها بما يشعر بنوع شك نظرا الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القراءة والامر كذلك وقد عرفت مما قررناه ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم
اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها
معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها
تفصيلا يستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها
في بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي ص والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب
اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجادة المستفادة من الاجازة وما في معناها من باقي
وجوه الرواية يتوقف عليها الصحيح والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع
الخلل يتوقف بدونه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخرى
مذكورة في كتب الفن يسع حكمها ما ذكرنا فلذلك اثرنا [illegible] ذكرها على نزره
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور
الترجمة من الاصل في افادة المعنى ومساواتها له في الجلاء والخفاء [illegible] ذلك خالف
من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به ويدل على
الجواز وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ومنها انا
نعلم انه ينقل القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان تلك القصة وقعت
اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل
وان تغاير اللفظ   اذا ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم
ولم يلق من رواه عنه فترك الواسطة اما نسيانا او ذكرها مبهمة لنسيان او نحوه كقوله

الواسطة

عن رجل

عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى
عندي عدم القبول مطلقا وهو مختار الذي ره وقال العلامة في النهاية الوجه
المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية القول
بالقبول عن جماعة من العامة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية قال المحقق
ره اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة
قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة
واحتج لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها من المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الاخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم
حيث اقتصر على نقله عن الشيخ من غير اشعار بالقبول والمراد لنا ان من شرط
القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم يوجد
ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان
العدول يروون عن مثلهم وغيرهم ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدول فهو انما
يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا يعلمه كما ذكرناه
انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هنا
يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير من
ان الراوي فيها لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان
مستندا الى اخبار الراوي بانه لا يرسل الا عن الثقة فهو شهادة له بالعدالة مع جهالة
العين وقد علم حالها وان كان مستندا الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج
على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا كلام فيه والعجب ان
العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في بحث رواية ما هذا نصه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع

عنه و ليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق ولو عرفه لو عرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام كما ترى تدل على المرتبة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل المجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله في غاية البعد على تقديره عن محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد على اوله ما اوردناه على العلامة ره وعلى آخره ان محل البحث بتوقف التمسك به عند تامل بلوغه حد الاجماع و لا نعلمه حجة القائلين بالقبول لمطلق وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل عنه لانه لو روى عمن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وهذا الشيء ينافي ذلك ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين قبوله وذكروا وجوها اخرى ويرد عليها نقلها لظهور الفساد فيها والجواب عن هذين الوجهين ظاهر بما حققناه فلا نطيل بتقريره

ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرائط خلا الانتهاء الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاختلال فيقال هذا صحيح فلان من بعض اصحابنا عن الصادق ع مثلا وقد يطلق على جملة من الاخبار التي استجمعت الشرائط سوى الاتصال بالمعصوم بحذف المضاف اختصارا فيقال اخبرنا الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك ما ذكرنا وكثيرا ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند

اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارض ذم مقبول من غير نص على عدالته في جميع المراتب او بعضها مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح وقد يستعمل على قياس ما في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه من ليس باماميا لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول على المعنى المذكور في دون القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة بان يشتمل طريقه على مجروح بفسق او فساد المذهب او مجهول ويسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السنة الفقهاء

في النسخ

لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما حكي فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى المحقق ره عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو صح ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما يتعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي على كونه قبيحا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني انه تعالى امر ابراهيم ع بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل

الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية ولا نم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابراهيم ع لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث انه لم تثبت صحة الرواية مع ان فيها ما ينافي عصمة الانبياء لاقدامهم على المراجعة في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والا فقبيحان على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون مامورا به وبطل النسخ

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه وفي نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهو به ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه والمنكر شذوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما معلومات ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه ووقوعه وتمانع بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فموضع وفاق وادى البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فالجواز نسخه والنسخ به فظاهر انه مبني على الخلاف في ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا فان المرتضى رض اعلم ان المحققين من اصحابنا ذهبوا الى ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القول غير كاف لان لقائل ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فانه لانه مستقر في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا في ثبوت الاجماع حجة يقتضي انه في الاحوال كلها مستقر لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهل احد حاصل

قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي ص خبر حجة على مذهبهم بان الامة لا تجتمع على الخطاء وهذا ثابت في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام التي تثبت بها فما المانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي ثم ينسخ باية تنزل او يثبت حكم باية تنزل ثم ينسخ باجماع الامة على خلافه ولو قرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا كلام السيد ره وحكى المحقق عن الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق ره في هذه الوجوه نظر والذي يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انضمام اقوال المعتد لو انفرد لكانت الحجة فيه فجاز حصول مثل هذا في زمن النبي ص ثم ينسخ ذلك الحكم بدليل شرعي متراخ عنه وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال في جملتها قول النبي ص وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى

معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة القول بان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى من كونها وسطى وهو ظاهر الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف في ان زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تعريفه وقال المرتضى رض ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان حاويا من كل تلك الاحكام الشرعية

التي كان لها او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثاله زيادة ركعتين على الركعتين
على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت الاحكام الشرعية لانه
لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما
فعلهما ويجب عليه استينافهما لان مع هذه الزيادة يتاخر ما يجب من التشهد والسلام
ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه
الزيادة وقد حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة واختار هو ما
حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد
بدليل الشرعي فتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع له نسخا
والا لكان كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد
في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بالالتزام ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
ولا للتشهد وان كان التغير فيهما ثابتا بل بتقدير ان يكون الشرع دل على
تعقيب التشهد للثانية يلزم ان يكون الاتيان به نسخا لتحليله اذا لم يرفع الدليل
الثاني شيئا غير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين غايته ان
ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضيافه الى غيره كما لا ينسخ
وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزءتا
بعد ان كانتا تجزيان فان الاجزاء يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا
ولو علم الاجزاء من نفس الدليل الشرعي لكان المنسوخ اجزائهما منفردتين لا وجوبهما انتهى
هذا فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد مما
على انه لا ينسخ به الدليل القطعي فمن لا يقول بكونه ناسخا لا يجوز اثباته به وهذا عند
التحقيق اثر هين لنحوه من امثاله اكثر مباحث هذا الباب
في القياس
القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما
في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك

جامعا

جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من يشذ وابطالهم فيه غير واحد منهم وتواترت الاخبار بانكاره عن اهل البيت
وما حمله فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل بها خلاف
بينهم فظاهر المرتضى ره المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في
ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقوى
عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج
في النهاية لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف
عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت
وجب وجود المعلول ثم حكى عن المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت
الخمر لكونه مسكرا يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار وان يكون اسكار الخمر بحيث
يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران لم يجز القياس و
اجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك يستلزم تجويز
مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص
وهو محلها فالحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد
معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار فان قول
الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة
تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يمشي فيما اذا قال
الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما لو قال علة حرمة الخمر هي الاسكار اندفع
ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحر
كية فهذا المنع يمتنع فرضه دون المتحركية وان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية
امرا اضافيا فيتجه ذلك الاحتمال فيها لنا انه لابد في ابطاله من دليل

منفصل قوله ان العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا ذلك انما يعرف بالقرينة وهي شفقة الاب
المانعة من تناول المضر ولم نعلم اثرها في العلل المنصوصة كذلك قوله لو صرح بان العلة
هي الاسكار اندفع ذلك الاحتمال قلنا في هذه الصورة يستلزم الاسكار الحرمة
اين وجد لكنه ليس بقياس لان العلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضي
الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم ببعض المحال
متاخرا من العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا وقال بعد ذلك والتحقيق في هذا الباب ان يقال النزاع
هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا
محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان يكون في
التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت بين ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير
تام وان التعليل بالمطلق تام فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان
قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو نص على علية مطلق الاسكار ام لا فيجب ان
يجعل البحث في هذا لا في ان النص على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه واقول كان العلامة ره لم يقف على احتجاج المرتضى في هذا
الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون في المعنى وكلام
المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي
الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون
في احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر
منه دون قدر وقد يقال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي
لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون اخرى
وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي لاجله فعلنا بعينه ثم قال واذا صحت هذه

الجملة

الجملة لم يكن في النص على العلة ما يوجب التخطي بالقياس وجرى النص على العلة مجرى
النص على العلة الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول انا لم يوجب النص على
العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له كان هذا الفعل
المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى
العلامة الاتفاق فيه ثم من جملة ما ذكره الحجة ما ذكره وهو موافق في المعنى فلا ينبغي ان يعد في
المانعين اذا عرفت هذا فاعلم ان الاظهر عندي ما قاله المحقق ويظهر وجهه من تضاعيف
الكلام في هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى ره فجوابها ان المستفاد من العلة
حيث يشهد الحال بالغاء الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بيان الداعي والوجه
المصلحة   ذهب العلامة ره في تب وكثير من العامة الى ان تعدية الحكم في تحريم
التافيف الى انواع الاذى الزائد عنه من باب القياس وسموه بالقياس الجلي وانكر ذلك
المحقق وجمع من الناس واختلفوا في وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهومه وفحواه
عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا له
للمذكور ويقابل مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور
في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول لحن الخطاب
ايضا وفحوى الخطاب وقال قوم انه المنقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من
انواع الاذى وهو صريح كلام المحقق حجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه
لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى المناسب
لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم
لغة ولهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا لما قال به النافي
له ورد بانه لا تنافي القياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق اولى حتى يقال انه
قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه ليس بقياس وحجة النافين

القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجيب
بان التوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من
غير افتقار الى نظر واجتهاد اذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان
النزاع هنا لفظي لا طائل تحته اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله ان يثبت
حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على
ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت الثاني الى دليل السيد المرتضى ره
وجماعة من العامة ره على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول وهو اختيار الاكثر
وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على
وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعد استصحابا للحال الاول ام يستانفها
بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه بالثاني احتج المرتضى بان
في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلالة لان الحالين مختلفان من
حيث كان غير واجد للماء في احدهما وواجدا له في الاخرى فكيف سوى بين الحالين
من غير دلالة قالوا واذا كنا قد اثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ينظر
فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه وليس هيهنا استصحاب فان
كان تناول الدليل انما هو للحال الاولى فقط والثانية عارية من دليله فلا يجوز
اثبات مثل الحكم لها من غير دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى
الاولى لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى هو مقتضى استمراره الا لمانع
اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع
مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية

وكيفية اثباته وهل يثبت ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط
مراعى ام لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى انما يثبت بشرط فقد
الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على ثبوته في الاول واختلف
في الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا في الدار
ثم غاب عنه لا يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه في
الثاني في الدار وقد زالت الرؤية بمنزلة كونه عمرو فيها مع فقد الرؤية فاما القضاء بان حركة
الفلك وما جرى مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى
من ادعى ان رؤية الماء لم تغير الحكم الدلالة ثم قال ومثل ذلك يجب من قال فيجب
ان لا يقطع بخبر من اخبرنا عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجوده
وذلك انه لا بد للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد
الذي اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول
ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول
ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا له فلان العارض
انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون
كل واحد منهما مدفوعا بالاخر فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا
قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان
الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا ينعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه واعتقاد
المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من
المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمسئلة من
تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن

الطهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد شهادة بنى على بقائها حتى يعلم
رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الزوجية ولم تقسم امواله وعزل نصيبه في
المواريث وما ذلك الا لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية
على ما تقتضيه البرائة الاصلية ولا نعني بالاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق
ذكر في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد ره وقال انه المختار واحتج بهذه
الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي نختار نحن
ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا وجب القضاء باستمرار
الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطي مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها
الطلاق كقوله انت خلية وبرية فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال حل
الوطي ثابت قبل النطق بذلك فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا
لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فلزم دوام
الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان
الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان الخصم
يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه عند التحقيق
رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الاخر كما يرشد اليه تمثيلهم في موضع النزاع
بمسئلة المتيمم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة
فاستدرك بهذا الكلام وقد اختار في المعتبر قول السيد وهو الاقرب

في الاجتهاد والتقليد الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في
امر يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ
الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى

بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد
في بعض المسائل فقط فله حينئذ ان يجتهد فيها اولا وذهب العلامة في يب والشهيد في
كرى وس والد في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول وصار قوم الى
الثاني حجة الاول انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد
المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك
الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم
المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون
بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل
التجويز المذكور يخرج عن هذا الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام
ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط
المجتهد المطلق فيه ممتنع ولكن التمسك على جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة
فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق
هو قدرته على استنباط المسئلة امكن الحاقه من باب المنصوص العلة ولكن
الشان في العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته على
استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما هو
لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد من احتمال الخطاء سلمنا ولكن الله
التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي وهو اجماع الامة
عليه وقضاء الضرورة به واقصى ما يتصور هنا ان يحصل دليل ظني على مساواة
المتجزي في مسئلة الاجتهاد واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه تجزي
في مسئلة التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه الى فتوى المفتي
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض حينئذ الحاقه ابتداء بالمجتهد
وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك

فالحكم فى نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع
فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو غير معروف
للاجتهاد المطلق شرايط يتوقف عليها وهى بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه
اقامة الدليل الادلة على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة و
معانى الالفاظ العرفية مما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل فى ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب
قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع
اليها ولو فى كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون
عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف موقع الاجماع
ليتحرز عن المخالفة وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام الاوامر والنواهى
والعموم والخصوص وغير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها وهو
اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولابد ان يكون ذلك بطريق الا
ستدلال على كل اصل منها لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون
وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه من ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول ورد
الجزئيات الى قواعدها والترجيح فى مواضع التعارض اذا عرفت
هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا فى الشرايط معرفة ما يتوقف
عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف
بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات
كل ذلك بالدليل الاجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل

بالتفصيل على ما هو داب المتبحرين فى علم الكلام وناقشهم فى ذلك بعض
المحققين بان هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرايطه
وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان
واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنها
قد صارت فى هذا الزمان طريقا يحصل بها الدراية فيه
ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه
من الخيالات الفاسدة التى تشهد البديهية بفسادها و
الدعاوى التى تقضى الضرورة من الدين بكذبها
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من
المجتهدين المختلفين فى العقليات التى وقع التكليف
بها واحد وان الاخر مخطئ آثم لان الله تعالى كلف فيها
بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر يبقى فى العهدة
وخالف شذوذ من العامة اهل الخلاف وهو بمكان من
الضعف واما الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل فالمصيب
فيها ايضا واحد والمخطئ غير معذور وان كانت مما يقتضى الى
النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع
فيها ولا اثم عليه قطعا بغير خلاف يعتد به ثم اختلف الناس
فى التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا
لله فيها بل هو تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو
حكم الله فيها فى حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب

فيها واحد لان لله فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره
مخطئ معذور وهذا الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة مترددة
فيه راى الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف فيه بينهم
وكيف كان فلا ارى للبحث فى ذلك بعد الحكم بعدم
التاثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير
حججهم على ما فيها من الاشكال اوفق لمقتضى الحال
والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ
العامى والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامى الى المفتى لقيام
الحجة فى الاول بالمعجزة وفى الثانى بما سنذكر هذا بالنظر الى
اصل الاستعمال والا فلا ريب فى تسمية اخذ المقلد العامى بقول
المفتى تقليدا فى العرف وهو كذا اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جواز
التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا ام عالما بطرف من
العلوم وعزى فى الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول
بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة
العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان الاصل فى المنافع الاباحة وفى المضار
الحرمة مع فقد نص قاطع فى متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر و
قد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا
مع ذلك بانه لو وجب على العامى النظر فى ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة
او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدى الى استيعاب وقته بالنظر فى ذلك
فيؤدى الى الضرر بامر المعاش المضطر اليه واما عندها فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف
كل عامى عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه

والحق منع التقليد فى اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من
شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع فى هذا الاصل ذكر احتمال سليمه قال وانا
ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطاء موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر رض نعم وخالف
فيه الاكثرون احتج رض باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامى مع العلم بكونه
لا يعلم تحرير العقايد بالادلة العقلية القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون
اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من
يتصف بالماخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن حاصلا لكل مكلف
لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن
ذلك محال ولان النبى ص كان يحكم باسلام الاعرابى من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام
ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها فى
هذا الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه منه او تردده فيه بعد
انه لو صح لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة
فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالى بحيث يوجب الطمأنينة وهذا يحصل
بايسر نظر فلذلك لم يتوقف قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبى ص يعرض
الدليل على الاعرابى المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر كما قال الاعرابى
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج كيف
لا تدل على اللطيف الخبير . ويعتبر فى المفتى الذى يرجع اليه المقلد مع
الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفى صحة رجوع المقلد اليه علمه بحصول الشرايط
فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بحكم
العدلين العارفين لانها جميعا شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها فى هذا الموضع
من بين الوجوه مما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان

العلامة ره قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ره ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والتورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او متغافلا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة ومدارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالآية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها كما تقدم عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيصه بما لا يخفى من جمع شرائط الفتوى بالنظر الى السؤال والاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه ومع ذلك فلا بد من العلم بحصول الشرط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى رضي الله عنه الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يحتاج في معرفة هذه الجملة الى ما يطول فيه العلم كما يقول من يبطل الفتيا كيف يعلم ما هو لا يعلم شيئا من الطرق الا انا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد المفتي ظاهر واما مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين

وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد وحكي عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق ره يقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه من الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر وهو حسن وذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق ره وشرط في شرائط تسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن علة الحكم اتى به ولا اقتصر عن بيان جميع اصوله التي تبتني عليها وقال انه من ضمن اخر اذا افتى المجتهد عن نظر ثم وقعت تلك الواقعة بعينها ثم وقعت اخرى فان كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اوضح وان ما ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس بظاهر لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم الحرج بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يحتمل ان يذكر او يعلق الاحتجاج لهم بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع مرتبطة بالاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول بالجواز لا يعرف قائل به منا والرجوع الى فتواه فيها ولم ذلك

فقليل الجدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض الحاجة فيها الى الرجوع الى فتوى المجتهد ومع ذلك فالقائل بالجواز

حيا فاتباعه منها في العمل بفتاوى الموتى في نحو هذا الزمان ينبغي من الاعتبار بالمخالف لما يظهر من اتفاقهم على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه او لا عند التعادل من عدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة بان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواه الاكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطاء من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره ورجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم محتجا بان الظن تقدمت رواة محمد ابن مسلم وبريد ابن معوية والفضيل ابن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطاء والسبب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد ويرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية علو الاسناد وان كان من حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل لانه مرجوح باعتبار ندوره وهو ايضا فان احتمال الخطاء والغلط في العدد الاقل انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين او تساووا في الصفات اما اذا تعددت وكانت صفات الاكثر الثقة فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور في مثله غير معقول

والاعتبار المساوات في الصفات مستدرك لان المفروض في باب التراجيح استجماع احد الدليلين لجهة الترجيح وهو انما يكون مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها لم يعقل اسناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكي المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى لا شرطها الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا من الاستعمال فيرجح الفصيح وهذا ظاهر اما الافصح فلا ترجيح له على الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب اذ البليغ الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يكون لدلالة احدهما تاكيد دون الاخر او تكون دلالة احدهما اقوى ولا يوجد مثله في الاخر فيرجح ما كان دلالته اقوى ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار القضاء للصلاة بعد دخول الوقت من قوله ع فصلوا كما كنت رسول الله صلى الله عليه وآله وثالثها ان يكون اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا الا ان مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر واظهر منه في الاخر فيرجح الاشهر والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط امر اخر ودلالة الاخر محتاجة اليه فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس هنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرنا وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي لم يقيد على

المخصص والمقيد وترجيح ما يفيد تعرض للعلة على ما اقتضى فيه على الحكم وترجيح ما
يكون فيه اللفظ اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين معنيين على المشترك بين
ثلثة معان وهو جيد ومن لطائفها ذكرناه ان الاول لا يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز
والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم ولذا
الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهو اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل
اخر فانه يرجح به على ما لا دليل له ودليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على
الاخر قال المحقق واما اذا عملت الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا اجتمعت ماكرت
الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة
احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح الاخر المخالف عند العلامة وه واكثر العامة
وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ وحجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبر عنه بالناقل يستفاد منه ما لا يعلم الا منه والموافق
ويسمونه بالمقرر وحكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل
يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكثيره
لازالته حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على
ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته اذ فائدة
التأسيس اقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الاكثر فائدة اولى
والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقدم المقرر عليه وذلك يقتضي كونه واردا
حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى
التأكيد وتقدمه مرجوحية بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فانه حينئذ يقتضي تقدم
الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فظاهر واما المقرر
فلوروده بعد ان نسخ مادة نسخ الناقل فيكون هذا اولى وكلتا الحجتين
لا ينهض باثبات المدعى قال المحقق وه بعد نقله للقولين وما حصل الحجتين

ثم

ثم ما قال المحقق انه اما ان يكون خبر ان الرسول او احد من الائمة عليهم السلام
فان كان من النبي ص وعلم التاريخ كان المتأخر ناسخا سواء كان مطابقا للاصل او لم
يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانهما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا ويحتمل
ان يكون مخصصا فان كان من الائمة ع وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل
لان الترجيح مفقود وهنا النسخ لا يكون بعد النبي ص ان كان احدهما مخالفا لاهل الرابع ان يكون
الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق
ره من الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بابعدهما من
قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع
وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء
من الشيعة كالمفيد وه وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة
يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لانه
كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل
مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث
قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلا يلزم
سد باب العمل انتهى كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات
لمسئلة علمية بخبر الواحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مثلها بالخبر المعتبر من الاحاد
وعن نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة
واما ثانيا فلانه لا فتوى بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية
على ما هو المعلوم من احوال الائمة ع اقرب واظهر وذلك كان في الترجيح نظر
الشيخ عندي هو الحق والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيدنا محمد وآله الطاهرين عليهم السلام تمت الكتاب
بعون الله الملك الوهاب

قد بلغ المقابلة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

ما يستنبط منها الماهيات وغيرها والمراد بالماهيات هي الماهيات الشرعية
كالصلوة والزكوة والحج والنكاح والطلاق وبغيرها مثل صفاتها كالصلوة
الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك فان معرفتها ليست من
مسائل الفقه حتى يكون قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها وان كان يذكر في
مسائل الفقه بل هي من مباديه كما سنشير اليه فمثل مباحث الحقيقة الشرعية
وعدمه مرحلية في اثبات الماهيات من القواعد مثل جواز اجراء الاصل
في اثبات الماهيات ونحو ذلك وان كان يبحث عنها في علم الاصول ولكنها لم يمهد
لمعرفة الماهيات من حيث انها معرفة الماهيات بل لاجل تعيينها وتشخيصها او
وغيرها التي تترتب عليها احكامها ولو لم يعتبر قيد الحيثية لانتقض الحد بكثير من مسائلها
مثلا من جملة مسائل الاصول ان عدم الدليل دليل العدم وان وجود المقتضي وعدم المانع
يوجب ثبوت الحكم ونحو ذلك مما يستنبط منها غير الاحكام الشرعية ايضا وانما
فسرنا الماهية بذلك لا كما فعله صاحب ك في تعريف الفقه حيث جعل الاحكام احترازا

احترازا من الذوات كزيد والصفات كشجاعته والافعال كخياطته ولا كما فعله غيره
ولا كما فعله غيره من جعله احترازا عن القواعد الممهدة لاستنباط الصنايع لان قيد
الاحترازي في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به منه وفيما
نحن فيه ليس كذلك اذ قيد الشرعية الفرعية مخرجة لامثال ذلك بلا اختصاص للاحكام بذلك
فلا بد ان يجعل المحترز عنه من الامور الشرعية الفرعية التي لم يكن من جملة الاحكام لا يقال
لا ان يكون بعض القيود مشتركا مع آخر في اخراج الشيء لا يستلزم الاستغناء عن ذكره اذا
كان ذلك الآخر من الذوات وذكر الفرعية انما كان مخرجا لمثل زيد وكتابته وخياطته فهو مختص
بكون الاحكام ايضا مخرجا لها مع علاقته وهو الاشارة الى بعض ذاتيات الفقه وهي
كونه احكاما ومخرجا لغير الاحكام من الماهيات وتوابعها وان كانت من الامور الشرعية الفرعية وتوابعها
لانا نقول اذا من يجعل لفظ الاحكام احترازا عن مثل زيد وصفاته فاما يقول بدخول
الماهيات الشرعية كالصلوة وتوابعها في الفقه او لا فعلى الاول فذكر الاحكام مخل بالحد
فلا بد من تبديله بالامور ونحوه وعلى الثاني فالتصدي لبيان اخراج الماهيات فالا
التقييد لبيان افراد الماهيات الشرعية اهم واولى اذ هو الذي يشتبه الغافل ويتوهم
دخولها في الفقه لا مثل زيد وكتابته وعدم جعل صاحب لم ونظرائه قيد الاحكام
لاخراجها قرينة على كونها داخلة في الفقه عندهم وقد يرد عليهم بعدم الاحتياج
الى قيد الاحكام لما ذكر في الاخراج زيد وكتابته مع كونه مخلا بالتعريف فحيثما
يؤدي الى البحث عن اختيارهم دخول الموضوع في مسائل العلم اذ هو الانسب الحفظ للعلماء
لا تجرد الكلام في الحدود والمناقشة بينها وان كانت المناقشة فيها ايضا ليشمل
ادلة الفقه وجه كون ذلك موجبا للاولوية انه لو جعلنا المراد منها نفس الادلة فقط
يلزم النقل الوصفي والمراد من لزوم النقل الذي نقل لفظ اصول الفقه من معناه الاضافي
الى العلمي اذ هو مما لا مناص عنه في المقام بل المراد لزوم النقل في مدخول العلم وبيان ذلك
ان العلوم امور مستقلة بذاتها مع قطع النظر عن تعلق العلم بها او العلم بها وادراكها
امور تعلق وملكة ادراك تلك المعلومات ايضا امور تحصل بسبب ... لها فنفس المسائل

فنفس المسائل والقواعد كقولنا كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب هو امور مستقلة
ثابتة في نفس الامر وادراكها شيء آخر يتعلق وملكة ادراك هذه القواعد شيء ثالث
فالعلم في قولنا علم النحو وعلم الصرف وعلم الاصول عبارة عن ملكة ادراك تلك القواعد
اذا عرفت هذا فنقول لفظ اصول الفقه باعتبار الاضافة اذا كان معناه ادلة الفقه
والعلم بها ادراك لها فيكون الملكة الحاصلة من ادراكها هو علم اصول الفقه فكل
علم من العلوم المتداولة يراد به ملكة ادراك مسائله المثبتة في نفس الامر فيكون
ادلة الفقه بمنزلة مسائل العلم وادراكها هو العلم بها والملكة الحاصلة من ادراكها
هو علم اصول الفقه الذي هو احد العلوم المتداولة ولفظ اصول الفقه صار علما لهذه
الملكة فلا ريب ان هذا لا يخلو من النقل بل هو نقل حقيقة فالمراد من لزوم النقل اذا جعل معنى
الاضافي ادلة الفقه انا اذا فسرنا اصول الفقه بكونه علما للملكة وقلنا انه ملكة ادراك
القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام فقد عدلنا فيما اضيف اليه لفظ الادراك عما
جعلناه متعلق الادراك اولا فكان ينبغي ان نقول هو ملكة ادراك الادلة فقلنا
في هذا المقام الذي نحن في صدد تفسير علم العلم عدلنا عن معناه الاصلي ونقلنا الى
القواعد التي هي اعم من الادلة فالنقل انما هو في مدخول الملكة لا في اصل المعنى العلمي
هذا وانت خبير بان هذا ايضا يستلزم النقل لو جعلنا المراد من التركيب الاضافي
المعنى اللغوي اعني جميع ما يبتني عليه الفقه اي نفس الادلة لا نسبة بالقواعد والقواعد
بعض ما يبتني عليه الفقه لا نفسه فيلزم النقل ايضا الا ان يقال نفس الادلة
ليس مما يبتني عليه الفقه بل القواعد المرتبطة بها المنتهية اليها فنفس الادلة
هي موضوع هذا العلم فتلك القواعد المرتبطة بها مسائله وملكة ادراك تلك القواعد
هي نفس العلم المتميز من سائر العلوم ولفظ اصول الفقه صار علما لهذا العلم
بعد ما كان موضوعا لمعناه الاضافي فلك ان تقول في وجه الاولوية بعد التزام النقل
على اي وجه كان ان المناسبة بين المنقول والمنقول اليه ان فسرنا الاصول
بمعناه اللغوي اكثر من تفسيره بالادلة كما لا يخفى هذا وبقي الكلام في ان هذا

هذا وبقي الكلام في ان هذا التركيب الاضافي مشتمل على اجزاء ثلثة اكتفينا بذكر جزئيها
وهما الاصول والفقه وبقي الثالث وهو الارتباط الحاصل من اضافة الاصول الى الفقه
فلا بد لنا من تعريفه ايضا فنعرفه بغاية ونقول انه كون الاصول مختصة بالفقه ومعينة
من حيث ابتناء الفقه عليها وان كان غيره ايضا قد يبتني عليها او يرتبط بها وقد استفيد
ذلك من اضافة اسم المعنى فانه يفيد اختصاصه بالمضاف اليه بمعنى المعنى الذي ثبت
له لفظ المضاف كما يقال هذا مكتوب زيد ويراد اختصاصه به في المكتوبية بخلاف
نحو فرس زيد وحمار زيد فان اضافة اسم العين لا يفيد ذلك فان فرسية فرس
وحمارية الحمار لا اختصاص له بزيد وسر اسم المعنى ما يدل على شيء على الذات بخلاف
اسم العين فانه لا يدل الا على الذات فلا يدخل مثل العلم والظن والسخاوة والشجاعة
في اسم المعنى على هذا الاصطلاح والظاهر كما قيل اختصاص ذلك المشتقات وما في معناها
كالاصل فانه بمعنى الدليل والمبني عليه وعلى هذا فيظهر مناسبة اعتبار لفظ الممهدة
في تعريفه على الاضافة المعتبرة في تعريفه مضافا وصفا فيمكن ان يبني بناء على جعل الاصول
بمعنى الادلة ايضا يصح المناسبة ويوجد الفرار من النقل فان الادلة مع ملاحظة الاختصاص
والارتباط بالفقه يشمل القواعد المحتاج اليها في اعمال الادلة وما يلزمها من ملاحظة
كيفية الاستدلال وكيفية حال من يستدل بها فيشمل جميع قواعد الاصول ومباحث
الاجتهاد والتقليد والترجيح وان كان لا يسلم من الايراد السابق وهو ان الادلة
نفسها ليست من القواعد فيلزم اتحاد الدليل والدليل في اصطلاح الاصوليين
هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فان الكتاب هو المبين
للكلام النفسي والمظهر له وان لم يكن دون سبق اطلاع عليه لا اجمالا ولا تفصيلا فان
المطلوب الخبري الذي يعمل النظر في الكتاب لتحصيله فلا بد ان يسبق الدعوى على
الدليل ولو سبقا اجماليا حتى يطلب من الدليل ولا باس ان نوضح تعريف الدليل في هذا
المقام فنقول ان مصطلح الاصوليين مخالف لاصطلاح المنطقيين فانهم يشترطون
في الدليل تركيب القضايا والاصوليين يطلقونه عليه وعلى المفردات التي يمكن التوصل

بالصحيح النظر فيها الى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة او غيرها فان العالم
عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث
له صانع ولذا انهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة ونحوهما وقيد الامكان
لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل عليه وقيد الخبري
لاخراج الحد اما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يخص
لعدم استلزام غيره شيئا لانه لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتايجها [illegible]
ويبقى سببه كما شاهد في حصول الظن بنزول الغيث على ملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه
من بقائه ويكون الظن بخروج الحاكم على ملاحظة مركبه واقفا على الباب ثم يظهر خلافه وقد
يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه اخر ليدخل القياسات الخمس
البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات وادرج في ذلك
بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم فكيف لا واستلزام القياس الصحيح
الصورة للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات
وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه
على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق المقدمات القياس من حيث هو ثم
ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري
الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه
لا بد فيه من ملزوم المحكوم يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه
ويلزم ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت اللازم له فالقضية المشعرة باللزوم
هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى وباعتبار
المقدمتين في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر
ثم انهم اختلفوا في كيفية حصول النتيجة فقيل ان العلم من باب الاثار المترتبة على فعل العبد
فيكون من قبيل الافعال التوليدية كحركة المفتاح عند حركة اليد غاية الامر ان ذلك
الاثر لا قابلية فاطلاق الفعل عليه مجاز وهو مذهب المعتزلة ومذهب الحكماء انه يحصل من [illegible]

من

المبادي

المبادي العالية على اصولهم ويقولون ان فيضان المكنات موقوفة على الاستعدادات
فبعد حصول الاستعداد يجب الافاضة فيكون النظر والعلم بالمقدمتين من المعدات لحصول
العلم بالنتيجة وذهب الاشاعرة الى ان ذلك من باب جري العادة فلا يمتنع عقلا ان يتخلف
العلم بالنتيجة عن العلم بالمقدمتين ولا استلزام بينهما انما جرى عادته بايجاد العلم بها
بعد العلم بهما لانه لا مؤثر في الوجود عندهم سواه تعالى فلم يفرقوا بين البرهان والامارة في
جواز التخلف عقلا لكنهم يقولون بالامتناع العادي في الاول دون الاخير ومما يؤيد
قول الاشاعرة ما ورد ان العلم ليس بكثرة التعلم بل نور يقذفه الله تعالى في قلب من يشاء
يحصل العلم به اه لا يقال ان العلم اذا كان في التعريف بمعنى الادراك فلا ريب ان الادراك
الحاصل من الادلة التفصيلية ظني غالبا فكيف يتحقق حصول العلم بحكم الله الذي هو
ظن المجتهد بل حصول العلم بان ذلك هو حكم الله تعالى في حقه انما هو من دليل خارجي وانما يحصل
من الادلة التفصيلية الظن لا غير لانا نقول الظنية للمدرك لا تستلزم ظنية الادراك
والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري فلا ريب ان ادراكه علم فحاصل التعريف على ما ذكرنا
ان الفقه هو العلم بالظنون عن ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم انما يرد
اذا جعلنا كلمة عن او من في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناه متعلقا بالاحكام فلا

بسم الله الرحمن الرحيم

في احكام الاموات على كيفية الصلواة وانما جمعت
هنا حفظا عن الانتشار والا فالمقصود بالذات الغسل لكنه لا بأس
بذكر ذالك بل وبذكر جملة مما يتعلق في حال المرض فينبغي للمريض ان
يحمد الله ويشكره في حال المرض كحال الصحة اذ مرضه لعله يكون
من افضل النعم عليه وهو لا يشعر بذالك وكيف لا وقد ورد في الخبر عن سيد
البشر انه تبسم يوما فقيل له مالك يا رسول الله تبسمت فقال عجبت
من المؤمن وجزعه من السقم ولو يعلم ماله في السقم لاحب ان لا يزال
سقيما حتى يلقى الله ربه عز وجل كما انه ورد عنه صلى الله عليه وآله
ان انينه تسبيح وصياحه تهليل ونومه على الفراش وتقلبه جهاد في
سبيل الله وانه تتناثر منه الذنوب كما يتناثر الورق من الشجر وانه
يوحي الى ملك الشمال ان لا يكتب عليه كما انه يوحي الى ملك اليمين

ان يكتب

انه يكتب له كلما كان يعمل من الخير في زمان صحته اذ هو في حبس الله
وان حمى ليلة افضل من عبادة سنة وحمى ليلتين تعدل عبادة
سنتين وحمى ثلث ليال تعدل سبعين سنة وانه اذا احب الله عبدا
نظر اليه فاذا نظر اليه اتحفه بواحدة من ثلاث صداع او حمى او رمد الى غير
ذالك من الامور المسطورة فعلمها ينبغي لمريض الصبر والاحتساب لنيل الاجر
اخر فقد قال الصم ان رجلا اشتكى فصبر واحتسب كتب الله له
من الاجر اجر الف شهيد وقال ايضا من اشتكى ليلة فقبلها بقبولها
وادى الى الله شكرها كانت كعبادة ستين سنة قيل له ما قبولها
قال يصبر عليها ولا يخبر بما كان فيها فاذا اصبح حمد الله على ما كان ومنه
يستفاد استحباب الكتمان وترك الشكاية كما هو مفاد غير من الاخبار
ففي منبي بشي الدهان عنه قال الله عز وجل ايما عبد ابتليته
ببلية فكتم ذالك عواده ثلثا ابدلته لحما خيرا من لحمه ودما خيرا من
دمه وبشرا خيرا من بشره فان ابقيته ابقيته ولا ذنب له وان
مات مات الى رحمتي ومن رسول الله صلى الله عليه وآله ان من
مرض يوما وليلة ولم يشتك الى عواده بعثه الله يوم القيمة
مع خليله ابرهيم خليل الرحمن حتى يجوز الصراط كالبرق اللامع
ولعل اشتمالها على لفظ العواد يشعر لعدم ارادة الكتمان
بمعنى عدم الاخبار باصل المرض بل المراد عدم الشكوى اي

بان يقول لقد ابتلت بما لم يبتلى به احد ويقول لقد اصابني ما
لم يصيب احدا كما ورد تفسيره هنا بذالك من الصم حيث سئل
عن حد الشكاة للمريض فقال ان الرجل حمت باليوم وسهرت البارحة
وقد صدق وليس هذه شكاة انما الشكاة ان يقول لقد ابتليت بما لم
يبتل به احد ولقد اصابني ما لم يصب احدا وليس الشكوى ان يقول
سهرت البارحة وحممت ونحو هذا ومثله غيره ويؤيد ما قلنا
انه قد ورد استحباب اعلام الاخوان بالمرض قال الصم ينبغي للمريض
منكم ان يؤذن اخوانه بمرضه فيعودونه فيوجر فيهم ويوجرون
فيه قال فقيل له نعم فيهم يوجرون فيه بممشاهم اليه فكيف يوجر
فيهم قال فقال باكتسابه لهم الحسنات فيوجر فيهم فيكتب له
بذالك عشر حسنات ويرفع له عشر درجات ويمحى بها عنه عشر
سيئات كما انه قد ورد استحباب الاذن بالدخول عليه فقد قال
ابو الحسن عليه السلام اذا مرض احدكم فليأذن للناس يدخلون
عليه فانه ليس من احد الا وله دعوة مستجابة او يراد كتمان الشدة
لا اصل المرض او ما يمكن كتمانه كبعض الامراض الخفية او كتمانه ابتداء
مقدار ثلثة ايام ونحو ذالك ويستفاد مما قدمنا استحباب عيادة
المرضى كما هو المجمع عليه بيننا بل لعله من ضروريات الدين وقد
ورد في ثوابها من الاخبار عن الائمة الاطهار والنبي المختار ما

يقطر العقل

يقطر العقل عن ادراكه حتى ورد ان له بكل خطوة خطاها حتى
يرجع الى منزله سبعون الف حسنة وتمحى عنه سبعون الف
سيئة وترفع له سبعون الف درجة ويوكل به سبعون الف ملك
يعودونه في قبره ويستغفرون له الى يوم القيمة وفي القدسي ان
الله يعير عبدا من عباده فيقول له ما منعك اذا مرضت ان تعودني
فيقول سبحانك سبحانك انت رب العباد لا تألم ولا تمرض فيقول
مرض اخوك المؤمن فلم تعده وعزتي وجلالي لو عدته لوجدتني
ثم لتكفلت بحوائجك فقضيتها لك وذالك من كرامة عبدي المؤمن
وانا الرحمن الرحيم الى غير ذالك وقيل انه يتاكد ذالك في الصباح
والمساء ولعله لقول الصم ايما مؤمن عاد مؤمنا حين يصبح
شيعه سبعون الف ملك فاذا قعد غمرته الرحمة واستغفروا له
حتى يمسي وان عاده مساء كان له مثل ذالك حتى يصبح وعن الحسن
ابن علي انه قال ما من رجل يعود مريضا ممسيا الا خرج معه سبعون الف
ملك يستغفرون له حتى يصبح وكان له خريف في الجنة الحديث
والمراد بالخريف كما فسر في غير هذا ورد في الجنة يسير الراكب
فيها اربعين عاما ويستحب للعائد التماس الدعاء من المريض لما
ورد انه احد الثلاثة الذين يستجاب دعاؤهم وان دعاءه مثل
دعاء الملائكة كما انه يستحب له ايضا وضع يده على ذراع المريض واستحباب

هدية له من فاكهة او طيب او بخور او نحو ذلك وتخفيف الجلوس عنده الا اذا
احب ذلك واراد وقال العم ره ان عبادة المؤمن اشد على المريض من وجعه
الى غير ذلك من الآداب الكثيرة اللتي يستدعي بسط الكلام في حصرها
والتعرض لكثير مما يتعلق بها الى رسالة منفردة نسئل الله التوفيق
ومن ارادها فليطلبها من وسائل الشيعة وغيرها من كتب الاخبار
كيف كان ففي الاحكام المتعلقة بالاموات خمسة الاول الاحتضار
وهو افتعال من الحضور اي السوق اعاننا الله عليه وثبتنا بالقول
الثابت لديه وسمي به لحضور المريض الموت او حضور الملائكة
عنده او الائمة عليهم السلام خصوصا امير المومنين اذ قد ورد
انه ما يموت شخص في شرق الارض او غربها الا و يحضره امير المؤمنين
فالمؤمن يراه حيث يحب والكافر حيث يكره او لحضور المومنين عنده
ليشيعوه او لاستحضار عقله او لجميع ذلك فيجب توجيه الميت اي
المشرف على الموت الى القبلة على المشهور كما في الذكري والروضة
والمدارك وعلى الاشهر فتوي وحكي كما في موضع اخذ من الذكري
وعلى الاشهر وعليه الفتوي كما في جامع المقاصد وهو خيرة المقنعة
والنهاية في موضع منها والمراسم والوسيلة والمنتهي والسرائر
والمختلف والارشاد والبيان والدروس والذكري واللمعة و
جامع المقاصد وظاهر الروضة والتنقيح ولعله الظاهر ايضا من الهداية

والفقيه

والفقيه حيث روي فيهما ما يدل عليه كما لعله الظاهر ايضا من الشيخ في يب
وحكاه في كاشف اللثام من المهذب والاصباح وهو احوط القولين ان
لم يكن اقواهما لخبر سليمان ابن خالد المروي في الكافي والتهذيب
في الصحيح قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول اذا مات لاحدكم
ميت فسجوه تجاه القبلة وكذلك اذا غسل يحفر له فيكون مستقبل
بباطن قدميه ووجهه الى القبلة وفي الوسائل والوافي انه رواه الصدوق
ايضا مرسلا لكن بحذف قوله وكذلك والمرسل في الفقيه عن امير المؤمنين ع
قال دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على رجل من ولد عبد المطلب
وهو في السوق وقد وجه لغير القبلة فقال وجهوه الى القبلة
فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة واقبل الله عز وجل
اليه بوجهه فلم يزل كذلك حتى يقبض وفي الوسائل انه
رواه في العلل عن محمد بن علي ماجيلويه عن محمد ابن يحيى عن
محمد ابن احمد عن احمد ابن ابي عبد الله عن ابي الجوزاء المنبه بن
عبد الله عن الحسين ابن علوان عن عمرو ابن خالد عن زيد ابن علي عن ابائه
عن علي عليه السلام وفي ثواب الاعمال عن محمد ابن موسى المتوكل عن
عبد الله ابن جعفر عن احمد ابن ابي عبد الله انتهى والموثق
معاوية ابن عمار المروي في الكافي ويب قال سالت اباعبد الله ع
عن الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة ولعله الذي

ارسله الصدوق في الفقيه والهداية انه سئل الصادق ع عن توجيه
الميت فقال استقبل بباطن قدميه القبلة وخبر ابراهيم الشعيري وغير واحد
عنه ع ايضا المروي في يب وفي الكافي ايضا في توجيه الميت فقال يستقبل
بوجهه القبلة ويجعل قدميه مما يلي القبلة والظاهر الاول لكون المروي
فيه بصيغة الامر هذا مع امكان تاييده باستمرار العمل في الاعصار والامصار
على ذلك وليس شيء من المستحب يستمرون عليه كذلك بل قد يعدون
المخالف فيه من سوء التوفيق ومن الامور الشنيعة فتوهم ان المعتبر من
الاخبار المنقولة عن اهل البيت ضعيفة السند لا تبلغ حد الوجوب بل
التعليل في المرسل مشعر بالاستحباب مع انه قضية في واقعة كالذي في
الروض من ان خبر سليمان ابن خالد لا يخلو من ضعف اما في السند
او الدلالة وفي المدارك بل فيه ايضا من حيث السند بابراهيم ابن هاشم
اذ لم ينص علمائنا على توثيقه ولسليمان ابن خالد لعدم ثبوت توثيقه
من حيث المتن بان المتبادر منها ان السجى تجاه القبلة انما تكون بعد
الموت لا قبله مدفوع بما عرفت من دعوى الشهرة الجابرة لذلك كله
مع ما عرفت من رواية المشايخ الثلث لبعضها وكون المرسل سندا في
العلل وثواب الاعمال مع ضمان المرسل في اول كتابه ان لا يورد
فيه الا ما يعتمد عليه ويعمل به ولا اشعار في التعليل بما قيل كما انه
لا يقدح كونه في واقعة خاصة اذ بناء جل الاحكام على مثل ذلك

سيما

سيما مع اشعار التعليل بالتعميم وبان ابراهيم ابن هاشم من مشايخ
الاجازة فلا يحتاج الى توثيقه في وجه ان علم لفقهم على توثيقه
لعله لجلالة قدره وعظم منزلته كما لعله الظاهر ويشير بهما
حكاه النجاشي عن اصحابنا انهم كانوا يقولون ان ابراهيم ابن هاشم
هو اول من نشر احاديث الكوفيين بقم بعد انتقاله من الكوفة كما
انه ظاهر ان لم يكن صريحا في كونه ثقة معتمدا عند ائمة الحديث
من اصحابنا اذ نشر الاحاديث لا يكون الا مع التلقي والقبول
وكفى بذلك توثيقا سيما بعد ما علم من طريقة اهل قم من تضييق امر العدالة
وليرعهم في جرح الرواة والطعن عليهم واخراجهم من بلدة
قم بادني ريبة وتهمة حتى انهم عروا في احمد ابن محمد ابن خالد ابن البرقي
مع ظهور عدالته وجلالته بروايته من الضعفاء واعتماده المراسيل
واخرجوه من قم فلولا ان ابراهيم ابن هاشم بمكان من الوثاقة
والاعتماد عندهم لما سلم من طعنهم وغمزهم بمقتضى العادة
ويؤيده زيادة على ذلك اعتماد اجلاء الاصحاب وفقهائهم واكثار
الكليني من الرواية عنه وعدم استثناء محمد ابن الحسن ابن الوليد
اباه من رجال نوادر الحكمة فيمن استثنى كما قيل وكونه كثير الرواية
جدا وقد قال الصادق عليه السلام اعرفوا منازل الرجال بقدر
روايتهم عنا ويؤيد ذلك كله تصريح العلامة في الخلاصة

بان الارجح قبول روايته وتصحيحه جملة من طرق الصدوق المشتملة
عليه كطريقه الي كردويه والي ياسر الخادم وقد عدّ بعض الاصحاب
الاصطلاح الجديد اخباره عن الصحاح منهم العلامة واما
سليمان ابن خالد فلا وجه للمناقشة في السند من جهته لمكان الا
تفاق من اصحابنا على عد رواياته من الصحاح كما في المصابيح بل هذا
المتعرض قد وافقهم في غير هذا المقام على ذالك على انه هنا مسبوق بعبد
لعبد الله ابن مغيرة وهو على ما قيل ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما
يصح منه وايضا فالعلامة في الخلاصة نص على توثيقه وعن الكشي
انه روي عن شيخه ابي الحسن حمدويه ابن نصير انه قال سئلت ابا
الحسن ايوب ابن نوح ابن دراج النخعي عن سليمان ابن خالد البجلي
النخعي ثقة هو قال كما يكون الثقة وعن الشهيد الثاني في حاشية
الخلاصة بعد نقل هذه عن كشي والاصل في توثيقه ايوب ابن
نوح وناهيك به قلت وقد ذكر جماعة فيه انه كان قاريا وفقيها
وجيها وانه توجع الصادق ع لفقده ودعا لولده واوصي بهم
اصحابه الي غير ذالك مما يشعر بوثاقته وانه رجع عما رمي به من
الزيدية كما عن بعض علمائنا التصريح به ويستفاد من النظر فيما سطر
من احواله فالمناقشة في السند من جهته ضعيف جدا واما ما
ذكره في المتن ففيه ان الظاهر ان المراد من الميت انما هو المشرف

على الموت

على الموت كما عنا ما يشعر به قوله وكذالك اذا غسل لان المراد توجيهه
عند التغسيل قطعا لا بعده وايضا فان المعهود من المسلمين في جميع
الاعصار والامصار توجيهه اليها حال الاحتضار لا بعد الموت
وفي المصابيح انه قد اطبق العلماء على ان زمان التوجيه قبل الموت
وان اختلفوا في وجوبه واستحبابه انتهى فاذا كان ذالك
هو المعروف وجب صرف اللفظ اليه بل كان ذالك هو المنساق
منه ويؤيده ما سمعته من المرسل السابق فان دفعت المناقشة
من هذه الجهة كما انه ايضا تندفع المناقشة من جهة اخري
وهي انما تضمنت الامر بالتسجية وهي من الميت بمعني
التغطية كما عن اهل اللغة النص عليه والامر بالتغطية اتجاه
القبلة لا يقتضي وجوب التوجه اليها لان التغطية ليست
بواجبة بالاجماع فلا يجب التوجيه الذي قيدت به مع ان
تغطية الميت انما تكون بعد الموت والمراد توجيهه الي القبلة
كما قيل ذالك انا الظاهر ان المراد بالتسجية هنا تجاه القبلة كنا
ية عن التوجيه اليها لما عرفت وليست بمعني التغطية لان
استحباب التغطية مطلق وليس مقيدا بالاستقبال اجماعا
كما قيل ولان قوله وكذالك اذا غسل كالصريح في ان الحكمة
السابق هو التوجيه دون التغطية ثم ان اوجبنا دوام الاستقبال

بهذا الوجه كما يقتضيه ظاهر الرواية فلا اشكال في التشبيه ولا وجب
الحمل على التسوية بينهما في اصل التوجيه وان اختلف الوجه فيهما
بالوجوب والاستحباب وبذالك كله لك ضعف القول بالاستحباب
كما عساه يشعر به قول المصنف وقيل وهو مستحب سيما مع موافقته المنقول
عن عامة العامة او جمهورهم وان ذهب اليه الشيخ في الخلاف
والنهاية في موضع منها وتبعه في اشارة السبق وفي الجامع والمعتبر
والمدارك وكشف اللثام وظاهر البرهان والذخيرة او صريحهما و
كذا المبسوط وحكاه في كشف اللثام عن الاقتصار والمصباح ومختصره
مختصره وعن حكاه عن وفي المختلف عن المفيد في الرسالة الغرية
اذ لم نعثر لهم على دليل سوي الاصل وما في الخلاف لكن بعد ان ذكر الاستحباب
وكيفية الاستقبال ونقل عن الشافعي خلافا في ذالك بالنسبة الي
الكيفية قال دليلنا اجماع الفرقة وعملهم عليه فانهم لا يختلفون
في ذالك انتهى مع ما سمعت من المناقشة في ادلة الوجوب وعدم نهوض
على ان يدعى الاشعار بالاستحباب وما يظهر مما رواه المفيد في ارشاده
في وفاة النبي صلى الله عليه وآله حيث اخر التوجيه عن الموت قال
في وصيته لعلي عند احتضاره فاذا فاضت نفسي فتناولها بيدك
فامسح بها وجهك ثم وجهني الي القبلة وتولّ امري الحديث الي
ان قال ثم قبض صلوات الله عليه ويد امير المؤمنين تحت حنكه ففاضت

نفسه

نفسه فيها فرفعها الي وجهه فمسح بها ثم وجهه وغمضه ومد عليه ازاره
الحديث لكنه جبران الاول لا يعارض ما تقدم والاجماع مع ظهوره في
مقابلة الشافعي حيث انكر الكيفية الخاصة ويؤيد ذالك عدم ا
العثور على من استدل به لهذا القول مع ما في الخلاف سيما من كشف اللثام
وقوله فيه وعلمهم الظاهر في ارادة الكيفية ايضا وهو بعيد من عرفت
لما خلافه فلا يصلح للمعارضة كما انك عرفت الجواب عن المناقشات السا
السابقة ولعل الظاهر ارادة الاستمرار في رواية المفيد والا ممن المعلوم
انه رجح وليستقبل عليه في ذالك الحال الاكثر منهم ع وآله
ان لم يمتنع ومع ذالك كله فالمسئلة غير سليمة الاشكال وان كان
الاقوي ما تقدم ولذا كان ظاهر المصنف في النافع والعلامة في القواعد
والتحرير التوقف فتبين ثم ان الاقوي بناء على الوجوب سقوطه
بالموت فلا يجب استمراره مستقبلا ولا استقباله ابتداء ان لم يكن
للاصل مع عدم صدق الامتثال واشعار التعليل في المرسل المتقدم
به والنسبة في الذكري الي ظاهر الاخبار ولعله لانه فهم من الميت فيها
ما قلنا سابقا المشرف على الموت نعم لا يبعد القول بالاستحباب كما
عساه يشعر به بعض الاخبار مضافا الي ما سمعته من رواية
المفيد والي الامر به في حال الغسل والصلواة والدفن وان
اختلف الكيفية وللاحتمال كون المراد من الميت في الاخبار من مات

حقيقة كما لعله تشعر به البحث بناء على قضية الاكتفا بمثل هذه الاحتمال
في ثبوت الاستحباب لابتناء التسامح فيه على الاحتياط العقلي فلا ينافيه
ح ظهورها فيما قدمناه ثم ان قضية ما تقدم من الادلة على المختار عدم
الفرق بين كون الميت صغيرا او كبيرا حرا او عبدا لعبد فرض الاسلام او حكمه
نعم قد يقال لعدم وجوبه بالنسبة الى المخالف وان قلنا باسلامه لما
ورد من الالزام له بمذهبه وهو لا يرى ذلك على اشكال في شموله
لمثل ذالك وان صرح به بعضهم ومن المعلوم ان وجوب الاستقبال
بالميت انما هو مع التمكن من ذالك بتعرف القبلة اما مع الاشتباه ولو
الى جهتين مع جهل المشرق والمغرب فلا يجب لعدم التمكن من الامتثال
اما لو علما فيحتمل قويا وجوب استقبال ما بينهما لما دل على انه قبلة
ومافي الذكرى من احتمال الوجوب بالنسبة للاربع جهات فضلا عن
الجهتين ضعيف جدا ان امكن تقويه وكيف كان فكيفية الاستقبال
المذكور بلا خلاف اجده فيه بيننا كما في الذخيرة بل في المعتبر والتذكرة وا
لخلاف الاجماع عليه ان يلقى على ظهره ويجعل باطن قدميه ووجهه
الى القبلة بحيث لو جلس لكان مستقبلا مع ما سمعت من الادلة الا
خبار المتقدمة عليه مضافا الى ما في خبر ذريح المحاربي عن الصادق
في حديث قال اذا وجهت الميت الى القبلة فاستقبل بوجهه القبلة
ولا تجعله معترضا كما يجعل الناس الحديث وغيره من الاخبار الواردة هنا

وفي كيفية

في كيفية استقباله عند الغسل ايضا ما عرفت من التشبيه المتقدم ثم قضية
النص والفتوى سقوط الاستقبال مع عدم التمكن من الكيفية الخاصة
ويحتمل القول بوجوب ما يمكن منه من الاستقبال جالسا او مضطجعا
على احد جنبيه مع عدم التمكن من ذالك جالسا او مطلقا في وجه كاضمام
تقديم الايمن من الجانبين وعلى الايسر ولعل الاقوى سقوط ما عدا الا
ستقبال جالسا سيما مع ملاحظة النهي عن الاعتراض اذ قد يدخل فيه
ذالك وكيف كان فحيث ظهر لك قوة القول بالوجوب فهو فرض حينئذ
على العالم بالحال المتمكن من الامتثال لكنه على الكفاية كسائر الفروض
المتعلقة به بعد موته من تغسيله ودفنه وتكفينه والصلوة
عليه وغير ذالك بلا خلاف اجده فيه بل يستمر فيما ان شاء الله ثم انا
دعوى الاجماع من جماعة عليه بالنسبة للغسل ونحوه وهو الحجة وان
قلنا بالحاق ما فيه به وهو مضافا على الامر به في ما تقدم مع المعتبرة مع
القطع لعدم ارادة الفعل من سائر المكلفين وعدم اشعارها باختصاص
لبعضهم بل هي ظاهرة في ان مطلوب الشارع وجوده في الخارج ولو
من غير المكلف فضلا عنه وذالك هو المراد بالكفائي ومافي الحدائق
من انه انما ذالك بالنسبة الى سائر الاحكام الميت بل الواجب اولا على
الولي فان امتنع اجبر فان لم يكن من يجبره او لم يكن ولي ثم انتقل
الحكم الى المسلمين بالادلة العامة ضعيف اذ لو سلم بالنسبة الى غير

المقام لكان اشعار لبعض الاخبار به كما ستعرفه في الاولياء لا ينبغي ان يصغى
اليه في خصوص المقام للاصل ولعدمه في شيء من الادلة بل لعل الظ منها خلافه
لكلمات الاصحاب اذ لا تعرض في شيء منها هنا الى ذكر الولي نعم قد يظهر
من جامع المقاصد وغيره فيما ياتي تعميم الحكم الولاية بالنسبة الى سائر الاحكام
الميت بل الواجب بل استظهر الاجماع في الاول على ذالك لكن قد يمنع دخول
ما نحن فيه تحت ذالك لعدم صدق اسم الميت عليه في الحال وظهور الفرض
الى ارادة نحو التغسيل والصلوة الاستقبال والتلقين ونحوها فدعوى
كون ذالك كباقي احكامه ممنوعة فيقوي ح عدم وجوب مراعاة اذن
الولي ونحوها وان قلنا به بالنسبة الى الغسل والصلوة واحتمال النهي عن
التصرف فيه المستلزم عدم جواز تحريكه في غاية الضعف لبعد من
المالك الاصلي وبه يظهر انه لا عبرة برضاه لنفسه بل ولا منعه نعم ربما
يقال باولوية مباشرة الولي له وعدم مزاحمته في ذالك ندبا لا وجوبا
لا وجوبا اللهم الا ان يقال يستدل عليه بعموم ادلة الولاية كقوله تعالى
واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله ع ان الزوج
احق بزوجته حتى تدفن لكن قد يمنع شمولها لنحو المقام سيما بعد ما
عرفت فتم جيدا ثم ان بعض الظ تعلق الوجوب بالمحتضر لنفسه ايضا مع
التمكن منه بل قد يدعى اختصاص الوجوب ح لانصراف الامر الغير في
الاخبار السابقة الى الغالب من العجز من الاستقبال في تلك الحال

ويستحب

ويستحب للولي امام ونه او غيرهما مع فقدها بل ومع عدمهما على الاقوى
بلا خلاف اجده للاصل في الاستحباب بل في كشف اللثام الاتفاق عليه
تلقينه اي تفهيمه الشهادتين والاقرار بالنبي صلى الله ع واله وا
لائمة ع والمعتبرة المستفيضة الدالة على جميع ذالك ففي خبر الحلبي عن
الص ع قال اذا حضرت قبل ان يموت فلقنه شهادة ان لا اله الا
الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله وفي خبر ابي خديجة عنه
عليه السلام ايضا ما من احد يحضره الموت الا وكل به ابليس من شياطينه
من يامره بالكفر ويشككه في دينه حتى تخرج نفسه ممن كان مؤمنا لم يقدر
عليه فاذا حضرتم موتاكم فلقنوهم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله صلى الله عليه واله حتى يموتوا وفيه دلالة على استحباب اول الموت
وفي امالي بعد ذكره هذه الرواية قال وفي رواية اخرى فلقنه كلمات الفرج
والشهادتين وتسمى الاقرار بالائمة واحدا حتى ينقطع عنه الكلام وفي خبر
ابي بصير عن الباقر ع اما اني لو ادركت عكرمة قبل ان تقع النفس موقعها ا
العامة كلمات ينتفع بها ولكني ادركته وقد وقعت النفس موقعها قلت
جعلت فداك وما ذاك الكلام قال هو والله ما انتم عليه فلقنوا اموتاكم
بشهادة ان
عند الموت
والولاية وفي خبر الحضرمي عن الصادق والباقر ع في خبر مسلم وا
البختري انكم تلقنون اموتاكم عند الموت لا اله الا الله ونحن نلقن

موته لحمد رسول الله ص م ما مسنا بانا في نظاهره ببعض ما نقلم فالاولي
حمله على ان المراد انكم انتم تقتصرون على الاولي ونحن نلقن الشهادتين
وكانه اشارة بذلك الى ما يغلط العامة كما قيل من الاقتصار على
تلك الكلمة لو جدان ان هذا هو المعول سيما ثم مع احتمال الخطاب
لا الروايتين المذكورتين وان نقل ذالك مجملا وكان ما ذكر لمحلاف الاولى
مخان ذا الكلام نهم مستغنون عن تلقين التوحيد لانه حبر لهم
تلقنتهم بنفكرون عنه اذ المريد متاتا ان كان الائمة عليهم السلام
فهم في غنية عن ذكر ذالك سيما بعد ما ورد ان ذالك انما الوساوس
الشيطان ومن هنا شيخ لم يرو في شيء من الاخبار فعل ذالك مع
احد منهم وان كان غيرهم فهم في حاجة اليهما معا كما يغني عنه تلقين
كلمات الفرج لبعض بني هاشم ففي خبر الحلبي عن الصادق ع قال ان
رسول الله ص م واله دخل على رجل من بني هاشم وهو يقضي فقال
له رسول الله ص م قل لا اله الا الله العلي العظيم لا اله الا الله
الحليم الكريم سبحان الله رب السموات السبع ورب الارضين
السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم والحمد لله رب
العالمين فقالها فقال رسول الله ص م واله الحمد لله الذي استنقذ
من النار وفي كشف اللثام انه زيد في الفقيه وما تحتهن قبل
ورب العرش العظيم وسلام على المرسلين بعد انتهى وفي خبر القداح

عن الصادق

عن الصادق ع قال كان امير المؤمنين اذا حضر احدا من اهل بيته الموت قال
له قل لا اله الا الله الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم والحمد لله سبحان
الله رب السموات السبع ورب الارضين السبع وما بينهما ورب
العرش العظيم والحمد لله رب العالمين الحديث ومنهما يستفاد
ايضا استحباب تلقين كلمات الفرج ففي صحيح زرارة عن ابي جعفر ع
قال اذا ادركت الرجل عند النزع فلقنه كلمات الفرج لا اله الا الله
الحليم الكريم لا اله الا الله العلي العظيم سبحان الله رب السموات
السبع ورب الارضين السبع وما فيهن وما بينهن ورب العرش العظيم
والحمد لله رب العالمين وما فيهما من الاختلاف زيادة ونقصا
غير قادح ان قلنا بالتخيير والدعاء بكل منهما لكن الاولى ما جمعهما جميعا فيما
سمعته من المحكي في الفقيه شهادة على ربما في المدارك في باب الطلاق
حيث قال وذكر المفيد وجمع من الاصحاب انه يقوله قبل التحميد وسلام
على المرسلين وسئل عنه المصنف في الفتاوي فجوزه لانه بلفظ القران
ولا ريب في الجواز لكن جعله في اثناء كلمات الفرج مع خروجه عنها
ليس جيدا انتهي ومن العجيب ان صاحبي الوافي والوسائل لم يذكرا
هذه الزيادة فيما نقلاه عن الفقيه ولعله لخلو ما عندهما من النسخ
منها لكن قد عرفت ما حكاه كشف اللثام كالحدائق والرياض عنه
مع زيادة انه صرح به ايضا في الرضوي وفيما حضرني من نسخ الفقيه

فيه شهادة لكل منهما لكون الاصل كما في الوافي والوسائل لكن في الحاشية
كتب ذالك لنسخة والامر سهل ويستفاد ايضا من ملاحظة الاخبار استحباب
التلقين زيادة على ما سمعت بقوله اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك واقبل
مني اليسير من طاعتك لخبر سالم ابن ابي سلمة عن الصادق عليه السلام
قال حضر رجلا الموت فقيل يا رسول الله ص ان فلانا قد حضره الموت فنهض
رسول الله ص ومعه ناس من اصحابه حتى وهو مغمي عليه قال فقال يا
ملك الموت كف عن الرجل حتى اسئله فافاق الرجل فقال النبي ص م واله ما رايت
قال بياضا كثيرا وسوادا كثيرا قال ايهما كان اقرب اليك فقال السواد
فقال النبي ص م واله قل اللهم اغفر لي الكثير من معاصيك الدعاء فقال
ثم اغمي عليه فقال صلى الله عليه واله يا ملك الموت خفف عنه حتى اسئله
فافاق الرجل فقال ما رايت فقال بياضا كثيرا وسوادا كثيرا فقال ايهما
اقرب اليك فقال البياض فقال رسول الله ص م واله غفر الله لصاحبكم قال فقال ابو عبد الله ع اذا حضرتم ميتا فقولوا له هذا الكلام
ليقوله كما انه يستحب ايضا قول يا من يقبل اليسير ويعفو عن
الكثير اقبل مني اليسير واعف عني الكثير انك انت العفو الغفور
المرسل عن الصادق ع قال اعتقل رجل من اهل المدينة فدخل رسول الله
ص م واله فقال له قل لا اله الا الله فلم يقدر عليه فاعاد عليه
رسول الله ص م واله فلم يقدر عليه وعند راس الرجل امراة فقال

لها اهل

لها اهل لهذا الرجل ام قالت نعم يا رسول الله ص م واله انا امه فقال لها افراضية
انت عنه ام لا فقالت لا بل ساخطة فقال رسول الله ص م واله اني احب
ان ترضي عنه فقالت قد رضيت عنه لرضاك يا رسول الله ص م واله
فقال له قل لا اله الا الله فقالها فقال قل يا من يقبل اليسير فقالها فقال
له ما ذا ترى فقال اسودان اريا اسودين قد دخلا علي فقال اعدها فاعادها
فقال ما ترى فقال قد تباعدا عني ودخل ابيضان وخرج الاسودان فما
اراهما ودنا الابيضان مني الان ياخذان بنفسي فمات من ساعته ويستفاد من
خبر حريز ابن عبد الله عن الباقر عليه السلام زيادة على ما تقدم قال ابو
جعفر ع اذا دخلت على مريض وهو في النزاع الشديد فقل له ادع بهذا
الدعاء يخفف الله عنك اعوذ بالله العظيم ورب العرش الكريم
من كل عرق نفار ومن شر حر النار سبع مرات ثم لقنه كلمات الفرج ثم
حول وجهه الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فانه يخفف ويسهل امره
باذن الله تعالى وكذا يستفاد منه ايضا استحباب نقله الى مصلاه الذي اعد
للصلوة فيه او كان يكثر فيه ذالك وفي كشف اللثام وغيره او عليه قلت
ولعله المنصرف في الحسن كالصحيح اذا اشتد عليه النزاع فضعه
في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه طاجل في ذالك في غيره ولا باس
به وان كان الاولى النقل الى المحل مع الامكان لانه المتبادر المنساق
من الاخبار وكلام الاصحاب بل كاد يكون صريح بعضها كالمروي

في الوسائل عن طب الائمة مسندا الى حريز قال كنا عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له رجل ان اخي منذ ثلثة ايام في النزع وقد اشتد عليه الامر فادع له فقال اللهم سهل عليه سكرات الموت ثم امر فقال حولوا فراشه الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فانه يخفف عليه ان كان في اجله تأخير وان كانت منيته قد حضرت فانه يسهل عليه ويقرب عنه ما في خبر ذريح قال سمعت اباعبد الله عليه السلام يقول قال علي ابن الحسين ع ان ابا سعيد الخدري كان من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وكان مستقيما فنزع ثلاثة ايام فغسله اهله ثم حمل الى مصلاه فمات فيه وفي الوسيلة ويستحب نقله الى موضع صلاته ولبطه الا ان يصلي عليه تحته وما اجد له مشاهدا عني الاعتبار ثم ان ظاهر هذه الاخبار كون النقل انما هو اذا تعسر خروج الروح كما هو ظ مفهوم خبر عبد الله ابن سنان عن الصادق ع قال اذا عسر على الميت موته ونزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه ونحوه مضمر زرارة المتقدم وهو المنقول من تصريح شيخ وابني ادريس وحمزة والعلامة والشهيدين وغيرهم فا طلاق المصنف هنا وفي النافع كما عن المعتبر والمنتهى استحباب النقل لا يخلو عن نظر ولعله لما يفهم من التعليل فيما تقدم من الاخبار سيما ما في خبر حريز السابق المنقول عن طب الائمة لكن الاعتماد على مثل ذلك في هذا المقام وان قلنا بالتسامح في ادلة السنن لا يخلو من تأمل لوجود النهي

في بعض المعتبر عن مسح المحتضر معللة ذلك بانه انما يزداد ضعفا وانه اضعف ما يكون في هذا الحال ومن مسه في هذا الحال اعان عليه وان المفهوم المتقدم مع موافقة المفهوم من فتوى الاكثر ومن العجيب ما في الحدائق من نسبة الاطلاق الى الاكثر كالذي في جمع البرهان من انه لا يبعد استحبابا المطلق لما في بعض الروايات مع عدم المنافاة اذ قد عرفت ان قضية المفهوم عدم الاستحباب مع ان المعتبر على ذلك فتم جيدا ويستحب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا على المشهور نقلا وتحصيلا بل في جامع المقاصد نسبته الى الاصحاب مشعرا بدعوى الاجماع عليه كما يشهد عليه له التتبع وان كان في عبارتهم نوع اختلاف من حيث تقييد ذلك بالموت ليلا وعدمه كما انه في المقنعة ترك لفظ عند فقال ان مات ليلا في البيت اسرج في البيت مصباح الى الصباح الا ان الظ منه ارادة معناها كما انه قد يظهر من قيد ذلك للموت ليلا ارادة الاعم منه ومن ابقائه اليه كما ستقتضيه ما في الوسيلة ان كان بالليل كالمحكي عن المبسوط والحلبي ان كان ليلا والاوضح ما عن القاضي ويسرج عنده في الليل مصباح وكيف كان فالذي حضرنا به في النار خبر سهل عن عثمان ابن عيسى عن عدة من اصحابنا لما قبض الباقر ع امر الصادق ع بالسراج في البيت بالذي كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله ع ثم امر ابو الحسن ع بمثل ذلك في بيت ابي عبد الله ع حتى اخرج به الى العراق

ثم لا ادري قبل وهو مع الضعف حكاية حال ولا اختصاص له بالموت او بقاء الميت ليلا ليال ولا بسبب الموت بل ولا بالليل وبل لعله لنحو ذلك قال في المعتبر فهي ساقطة لكنه فعل حسن وقد يدفع الاول بعدم قدح مثله فيما نحن فيه سيما بعد الانجبار بما عرفت كما انه قد يدفع ما بعده بما ظاهره الاشتراك في الحكم وما تضمنه الحديث يندرج فيه النعي او بقاء ان استحباب ذلك يقتضي الاستحباب الاسراج عند الميت اولى لكن الثالث مبني على الفتوى بهذا الحكم حتى تكون الاولوية معتبرة ولعلنا نقول به وان لا اصل من صرح به الا انه قد يقبله بعض العبادات فتم وبان الاسراج يظهر ككونه بالليل كما خامع التسامح في ادلة السنن وفتوى الاصحاب بذلك كما عرفت وربما يؤيده الاعتبار وتشعر به ترك الميت خوفا من عبث الشيطان واستحباب قراءة القرآن عند المسلمة غالبا ذلك فتم ومن المعلوم ان المراد بالاسراج الى الصباح كما صرح به جماعة وفي المعتبر وهو حسن لان علة السراج تمانيها الصباح وهو جيد وكذا يستحب ان يكون عنده من يقرء القرآن قبل الموت للتبرك واستدفاع الكرب والعذاب سيما يس والصافات ففي كشف اللثام انه روي انه يقرء عند النازع اية الكرسي وايتان بعدها ثم اية السخرة ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض الى اخرها ثم ثلاث ايات من اخر البقرة لله ما في السموات وما في الارض الى اخرها ثم يقرء سورة الاحزاب

الاحزاب وعنه من قرء يس وهو في سكرات او قرئت عنده جاء رضوان خازن الجنة بشربة من شراب الجنة فسقاها اياه وهو على فراشه فيشرب فيموت ريان ويبعث ريان ولا يحتاج الى حوض من حياض الانبياء عليهم السلام وعنه ايما مسلم قرء عنده اذا نزل به ملك الموت سورة يس نزل بكل حرف منها عشرة املاك يقومون بين يديه صفوفا يصلون عليه ويستغفرون له ويشهدون غسله ويتبعون جنازته ويصلون عليه ويشهدون دفنه انتهى وعن سليمة انه راى ابا الحسن ع يقول لابنه قم يا بني فاقرا عند راس اخيك والصافات صفا فلما بلغ اتهم اشد خلقا قضي الفتى فلما سجي واخرجوا اقبل عليه يعقوب ابن جعفر فقال كنا نعهد الميت اذا نزل به الموت نقرء عنده يس فصرت تامر بالصافات فقال يا بني لم تقرء عند مكروب من موت الا عجل الله راحته والامر بالاتمام فتفضل القرآن بعد الموت فيدل وعن النبي صلى الله عليه وآله من دخل المقابر فقرء يس خفف الله عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات ولم اقف على دليل خاص لما هو المتعارف في بلادنا الان وغيرها من القراءة على قبر الميت ثلاثة ايام بلياليها افضا بغير فتوى ولعل فاعله بقصد الخصوصية مشرع بل لم اعرف دليلا على الاستحباب قراءة القرآن على يس ونحوها عند قبور الموتى وان اطلق جماعة استحباب قراءة القرآن بعد الموت وبعده الا ان ظاهرهم قبل الدفن

لكن لا يبعد الفتوى به مطلقا لما عسى ان يشعر به ما ورد في يس والقاء النزلة ونحوها مع ما يظهر من غير ذلك نحو ايضا وتلم جيدا وان مات غمضت عنا
عيناه للاحتياط والصون من قبح المنظر ودخول الهوام وفي نفي الخلاف عنه
في المنتهى واطبقوه كما اتفق عليه جماعة تحفظا من دخول الهوام وقبح
المنظر وشد لحاه حذرا عن الاسترخاء وانفتاح الفم وللاخبار واقتصر
ابن ادريس كالمصنف هنا والعلامة والتحرير والارشاد والقواعد
على الاطباق وعن نهاية والتذكرة على الشد وسلار وابنا حمزة وسعيد
والعلامة في المنتهى جمعوا بينهما مع نفي الخلاف في الاخير فيحتملها
والشد لكونه المتاخر ولعل مراد الجميع عند التامل واحد ثم ومد يداه
الى جنبيه بلا خلاف اجده في استحبابه بل نسبه جماعة الى الاصحاب
مشعرين بدعوى الاجماع عليه وهو كاف في اثباته مع انه للمسامحة
سهل للتدريج فلا يقدح عدم استحبابه بعد ذلك ما في المعتبر من اني
لا اعلم في ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلام لعدم الانحصار
الدليل في ذلك وكذا قد ساقاه ان كانتا منقبضتين وفي الرضوي نسبه
الى الاصحاب كغطاء كشف اللثام وغطي بثوب النبي ص ع واله سجي حمزة
ولتغطية الفارق ع اسمعيل بملحفة ونفي الخلاف في المنتهى وفيه ستر
عن الابصار وصون عن الهوام وغيرها وكذا يستحب ان يعجل تجهيزه
اجماعا محصلا ومنقولا مستفيضا كالنصوص بل هي ظاهرة في الوجوب

الا انها حملت على الاستحباب لما عرفت من الاجماع ومن الطعن في اسانيدها
فلا اشكال في الاستحباب الا ان يكون حال الاشتباه في الموت وعدمه
فلا يستحب التعجيل قطعا بل يحرم للاصل المقرر بوجوب الاحتياط في
امر النفوس وللاجماع والنصوص حتى يخبر به علامات الموت المفيد
للعلم الرجيح كما في خبر ابن حمزة قال اصاب الناس بمكة سنة من السنين
صواعق كثيرة مات من ذلك خلق كثير فدخلت على ابي ابراهيم عليه
السلام فقال مبتدئا من غير ان اسأله ينبغي للغريق والمصعوق ان
يتربص به ثلاث لا يدفن الا ان يجيء منه ريح تدل على موته قلت
جعلت فداك كانك تخبرني انه قد دفن ناس كثير احياء فقال نعم يا علي
قد دفن ناس كثير احياء ما ماتوا الا في قبورهم ولعله المراد بالتعجيل الوجوب
في غيره كقول الصادق ع في الموثق الغريق يحبس حتى يتغير ويعلم انه
قد مات ثم يغسل ويكفن وسئل عن المصعوق قال اذا صعق حبس يومين
ثم يغسل ويكفن وكذا قول ابي الحسن ع في الحسن كالصحيح في المصعوق
والغريق ينتظر به ثلاثة ايام الا ان يتغير قبل ذلك وقول الصادق ع
في الصحيح خمس ينتظر بهم الا ان يتغيروا الغريق والمصعوق والمبطون
والمهدوم والمدخن الى غير ذلك مما علق فيه الدفن على التغير ويحتمل
شمولها لما ذكره بعض الاصحاب من علامات الموت كاسترخاء
رجليه وانفصال كفيه وميل انفه وامتداد جلدة وجهه وانخساف

صدغيه وزوال وتقلص انثييه الى فوق مع تدلي الجلدة وعن ابي علي ان علامة
موته زوال النور من بياض العين وسوادها وذهاب النفس وزوال النبض وعن
جالينوس الاستبراء بنبض عروق بين الانثيين او عرق يلي الحالب والذكر
بعد الغمز الشديد او عرق في باطن اليد او تحت اللسان او بطن المنخر ما
عند شيئا مما ذكر بل وما ذكره البعض من الاصحاب في شيء من الاخبار وا
حتمال شمول لفظ التغير الموجود فيها الجميع ذلك كما ترى سيما بعد ظهور
ارادة الريح لكن يسهل الخطب ان المدار على العلم الذي تطمئن النفس به
فلا يتفاوت الحال في سائر ذلك واحتمال ان اطلاق الحكم بهذه العلامات وان
لم تفد في غاية الضعف حتى لو سلم شمول لفظ التغير فيها لها بقرينة ا
الشهرة المدعاة الظهور الاخبار المتقدمة يكون المدار على العلم كما صرح
به في الموثق المتقدم وان تعليق الحكم على التغير انما هو لافادته غالبا
فما في الرياض انه لا يبعد المصير الى تلك الامارات مطلقا الشهرة القريبة
على الفرد الغير المتبادر سيما من نظر انه مع مخالفته للاصل بل الاصول
وشدة الاحتياط امر النفوس لم تتحقق ما ادعاه من الشهرة بل في المعتبر وجب
التربص مع الاشتباه حتى تظهر علامات الموت وحصل العلم وهو اجماع
انتهى والمحكي عن التذكرة انه لا يجوز التعجيل مع الاشتباه حتى تظهر
علامات الموت ويتحقق العلم به بالاجماع انتهى مع انه هو الذي ذكره
في التذكرة جملة من العلامات المذكورة ومن ذلك كله يظهر لك الحال

ايضا في الفرد الثاني من فردي التربص المذكورة في المتن لقوله او يصبر عليه
ثلاثة ايام كما هو مفاد الاخبار السابقة وغيرها لكن لا ظاهر لغيره من
الاصحاب ممن عبر بنحو ذلك بل كاد يكون صريح بعضهم ان الثلثة
اقصى مدة التربص وهو مبني على ان الملاذ متيقن مضيها والموت لو انها
تحديد شرعي فلا يقدح احتمال الحيوة ح وفي استفادة كل منهما من
الاخبار نظر ظاهر لمكان انصرافها الى ما هو الغالب من تحقق الموت بمضيها
فالاولى حملها على حصول العلم بذلك كما يشعر به اختلافها في تعليق
ذلك اذ منها ما هو على العلم واخر على الثلاثة وثالث على التغير ورابع على
اليومين ونحو ذلك ويؤيده الاجماعان السابقان والاصول السالمة
فالاولى جعل المدار على العلم وبه يسقط التعرض لاحوال الكسوف في ا
تلك الايام وجبرها بالواقع والمخالف فتامل جيدا وعن العلامة في
نهاية الاحكام انه شاهد رجلا في اسانه دفعه فسئل الاعن سببها
فقال مرضت مرضا شديدا وشبه الموت لنفسك ودفنت في ازج ولنا
عادة اذا مات شخص فتح عنه باب الازج بعد ثلاثة ايام او ليلتين
او زوجته او امه او اخته او ابنته فنوح عنده ساعة ثم تطبق عليه
وهكذا يومين او ثلثة ففتح فعطست فجائت امي باصحابي واخذتني
من الازج وذلك منذ سبعة عشر سنة قلت ومنه ان الانتظار لا
ينبغي ان يختص بالخمسة التي تضمنتها الاخبار كما ان المراد فالا بد لك

ثم انه قد يستثنى من استحباب التعجيل تعطيله لبعض المصالح الاخروية الراجعة اليه سيما اذا بوري في الشروع بمقدمات ذلك لاحتمال ح تحت التعجيل اذ هو بالنسبة الى كل شيء بحسب فلا ينافيه ح نقل الميت من الحائر الى قدس مولانا امير المؤمنين ع او غيره من الائمة المعصومين او تعطيله مثال الاشرف ليلة على اشكال في جميع ذلك سيما في الاخير ونحوه سيما ابعد ظهور رائحته ونحو ما يحصل بها هتك حرمته لعدم اشارة الى شيء من النصوص الواردة عن العالمين باحوال ذلك العالم الى شيء من ذلك بل ظاهر اطلاق الامر بالتعجيل وحثوا حتى ورد ان كرامة الميت تعجيله في خبر جابر عن ابي جعفر ع قال رسول الله ص يا معشر الناس لا الفين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا رجلا مات له ميت نهارا فانتظر به الليل لا تنتظروا بموتاكم طلوع الشمس ولا غروبها عجلوا بهم الى مضاجعهم رحمكم الله بل في خبره الاخر قلت لابي جعفر ع اذا حضرت الصلوة على الجنازة في وقت مكتوبة فبايهما ابدا فقال عجل الميت الى قبره الا ان تخاف يفوت وقت الفريضة وفي خبر السكوني عن الصادق ع قال رسول الله ثلثة ما ادري ايهم اعظم جرما الذي يمشي مع الجنازة بغير رداء والذي يقول قفوا والذي يقول استغفروا له غفر الله لكم الى غير ذلك من الاخبار المفيدة زيادة الحث على التعجيل لا يقاومها مصلحة وكراهة التعطيل ولعله لان المصلحة التي في التعجيل لا يقاومها مصلحة اخرى ولا اقوى في النظر ملاحظة المتدين ان الفقيه

بالنسبة

بالنسبة الى ذلك فالتعارض فيها ابعد فرق من دخول الحائر مثلا ومستحب التعجيل لتعارض العموم من وجه فتامل جيدا ويكره ان يطرح على بطنه حديد في المشهور كما في المختلف والروضة بل في الخلاف الاجماع على كراهة وضع الحديد على بطن الميت مثل السيف وكفى بذلك جابرا مضافا الى ما في التهذيب انه سمعناه من الشيوخ مذاكرة ولم يصح نحو القذف المنقول في الخلاف عن الشافعي من الاستحباب بل في المقنعة نسبته طرح الحديد عليه الى العامة عن ما يشعر به النسبة المصنف له الى القيل في المعتبر من التوقف فيه بل صرح هو بذلك معللا بعدم ثبوت نقل به عن اهل البيت عليهم السلام ليس في محله بعد ما عرفت من الاجماع المنقولة بالشهرة المحصلة او المنقول له بل لعلها اجماع اذ لم يعرف فيه خلاف سوى ما يحكى عن ابن الجنيد من انه قال يضع على بطنه شيئا يمنع من ربوها وهو مع احتمال خروجه عما نحن فيه ومنافاته لا لقدم بل في المختلف ولم اقف على موافق له من اصحابنا وفي جامع المقاصد الاجماع الاصحاب على خلافه ونحو ما في الروض من غيره فلا قادح في الاجماع وكذا ما يحكى عن صاحب الفاخر من انه يجعل الحديد على بطنه وهل يلحق بالحديد غيره في الكراهة كما صرح به بعض الاصحاب او لا وجهان ينشآن من الاقتصار فيما خالف الاصل على المتيقن وعدمه مع عدم بلوغ التسامح في ادلة الكراهة عندنا الى الاكتفاء بمثل ذلك من فتوى فيه ونحوها

وخصوص المساوات والقاء المخصوصية ثم انه هل تختص الكراهة بما بعد الموت كما هو ظ المصر للاصل واختصاص معقد اجماع الخلاف والشهرة في المختلف بل لعله الظ من فتاوي كلمات الاصحاب ويؤيد مع ذلك التجه قبل الموت الحرمة لما فيه من الاذية للمحتضر والميت والاعانة على خروج نفسه اللهم الا ان يراد بكراهة وضع الحديد عليه انما هو من حيث الحيث والا فلا اشكال في الحرمة فيه وفي غيره مع الثقل المؤذي المعين على خروج نفسه كما هو واضح ويشعر به ما دل على النهي عن مسه وهو في هذا الحال الخوف من زيادة ضعفه والاعانة عليه فتامل ويكره ان يحضره جنبا او حائض وان احدهما للاخبار المعتضدة بفتوى المشهور معللة ذلك بتاذي الملائكة بحضورهما وهو مع قصور الاخبار عن افادة الحرمة مشعرا بالكراهة كما هو المشهور بين الاصحاب بل لعله لا خلاف فيه الا احتمال ما في الهداية ومن المقنع من النهي عن ذلك لعدم الجواز اشتمالا الكراهة كالمعتبر المروي عن الخصال ثم ان ظاهر الاخبار اختصاص الكراهة للاصل بوقت الاحتضار فتزول ع بالموت ويومي اليه زيادة على ذلك ما في خبر يونس عن الصادق ع بعد النهي عن حضورها عند التلقين ولا باس ان يليا غسله كما المحكي عن الفقه الرضوي انه لا باس ان يليا غسله ويصليا عليه ولا ينزلا قبره لكن في خبر الجعفي انه لا يجوز ادخالهما الميت قبره ولا احد من افتى بهما في الكراهة فضلا من غيرها والظ عدم الفرق بين الحائض المنقطع دمها وعدمه

قبل الطهارة

قبل الطهارة كما في الكشف من احكام الحائض لم يرق بوال بارتفاع الكراهة فيها في هذه الحال والجنب بالتيمم بدل الغسل مع فرض وجود المسوغ له من العجز عن الماء مثلا ونحوه وربما احتمل العدم لعدم خروجهما من وصف اسم الحائض والجنب بذلك وهو ضعيف جدا نعم لا يشرع التيمم لمكان تضيق وقت هذه الغاية بحيث لو اغتسل مثلا لم يدركه حيا وكان على المصنف ذكره هذا كراهة ابقاء الميت وحده لخبر ابي خديجة عن الصادق ع لا ابد من مشيك فان الشيطان يعبث في جوفه كما انه عليه ان ينبغي عدم الستحب اعلام اخوانه المؤمنين ليشيعوه لقول الصادق ع ينبغي وجد لاولياء الميت ان يؤذنوا اخوان موته فيشهدون جنازته ويصلون عليه ويستغفرون له فيكتب لهم الاجر والميت الاستغفار ويكتب هو الاجر فيهم وفيما اكتسب له من الاستغفار وهو يعم النداء عن الخلق من له لا اعرف به نصا ليس في محله الا انا لا نجد الخصوصية وفي الرياض كما المنقول عن الجعفي متى كراهة المعنى الا ان يرسل ذاته مع عدم الدليل عليه ينافي ما يترتب على الحضور من الثواب بالجزيل على السنن الموظفة في التشييع والتربيع والصلوة والتعزية وما فيه من الاتعاظ والتذكر لامور الاخرة وتنبيه القلب القاسي وانحيا النفس الامارة وفي الخبر عن رجل يدعي الى وليمة والى جنازة فايهما افضل واي هما يجيب قال يجب الجنازة فانها تذكرة الاخرة والتدع الوليمة فانها تذكر الدنيا قلت الموجود فيما حضرني من نسخة الذكرى

من النقل من الجمع انه يكره النبي ص الا ان يرسل صاحب المصيبة الى من يختص به وهو يعزيه وير عليه في الرياض من المعنى فتامل جيدا الثاني الغسل وهو فرض على الميت اجماعا وسنة بل لعله من ضروريات المذهب بل الدين على كل مكلف عالم بالحال منكى كسايد التكاليف ما تلى على ما ستعرف وان كان لا يصح الا من المؤمن والكتابي وقد يلحق به غيرها كما ستسمع لتفصيل ذلك كله لكنه على الكفاية بمعنى سقوطه بفعل البعض والعقاب للجميع مع الاخلال بلا خلاف بين اهل العلم كما في المنتهى وكذا تكفينه ودفنه والصلوة عليه باجماع العلماء كما في التذكرة وهو مذهب اهل العلم كافة كما في المعتبر بلا خلاف كما الغنية الى غير ذلك من نفي الخلاف من ذلك وامثاله من احكام الميت وحكاية الاجماع في كلمات الاصحاب بل لعل الثاني متواتر فيها وهو الحجة مضافا الى الاصل حيث لا ذلك كله في المستفيض من الاخبار بل المتواتر من غير تعيين المباشر فالاصل مع العلم بعدم ارادة تكرار من كل مكلف ولا مشاركة الجميع فيه فاثبت ذلك وينقحه مع ان المستفاد من ملاحظة اخبار الباب بحيث يشرف الفقيه على القطع واليقين ان المراد براد هذه الامور الى الوجود الخارجي لا من مباشر بعينه ولكن قد يتخيل في بادي النظر ان ذلك كله مضافا لما في الكلام الاصحاب واخبار الباب من ذكر الولي كقول المص هنا من ان اولى الناس به اي بالغسل اولاهم بميراثه وكذا في الصلوة في الكتاب والنافع واحق الناس بالصلوة على الميت اولاهم بميراثه بل في القواعد واللمعة هنا وعن النهاية والمبسوط والمهذب والو سيلة

والمعتبر ان

والمعتبر ان اولى الناس بالميت في احكامه كلها اولاهم بميراثه وفي جامع المقاصد الظ انه اجماعي ولعله كذلك وان تركه بعضهم في بعض المقامات كالجامع في التلقين الاخير والسرائر في الغسل كما ان لم يذكر في المقنع على ما قيل الا الاولوية الا في الصلوة وعن المراسم وحمل السيد والاصباح فيها وفي نزول القبر وحمل الشيخ والنافع والتلخيص والتبصرة فيها وفي التلقين الاخير والاقتصار والمصباح ومختصره ونهاية الاحكام في الثلاثة والهداية في الغسل ونزول القبر والارشاد في الغسل والصلوة والتلقين الاخير لعدم ظهور الخلاف في المتن ول على انه ما يكفي في الاشكال المتقدم ثبوت الولاية ولو في الجملة نعم يرتفع ذلك من اصله على ما حكاه في كشف اللثام عن ظ الكافي من انه لا اولوية لكن لا ريب في شذوذه سيما بعد ملاحظة كلام الاصحاب في صلوة الميت وان الاولى بها هو الاولى بالميراث بلا خلاف وعن ظ المنتهى الاجماع على اولى الناس بالصلوة على الميت اولاهم به او من قدمه الولي كما عن المعتبر والتذكرة الاجماع على عدم جواز تقدم الجامع الشرائط المتقدم بغير اذن الولي وفي كشف اللثام نسبة الى المشهور الى غير ذلك من كلماتهم المتعرفة التي يحصل للفقيه القطع بملاحظتها بالاولوية واما اخبار الباب فمنها ما في خبر غياث ابن ابراهيم الرزامي المروي في التهذيب عن جعفر عن ابيه عن علي ع انه يغسل الميت اولى الناس به ورواه

في الفقيه مرسلا عن امير المؤمنين ع ايضا لكن زيادة او من يامره الولي بذلك وما عساه يناقش فيه من حيث السند اذا كان اذا كانت مرسلة في الفقيه ومجهولة السند في التهذيب لانه رواها علي ابن الحسين عن محمد ابن احمد ابن علي عن عبد الله ابن الصلت عن عبد الله ابن مغيرة عن غياث ابن ابراهيم الرزامي قد تدفع بان المراد بعلي ابن الحسين هو ابن بابويه القمي الثقة الجليل كما عساه يومي اليه ما في الاستبصار بان الرجل يموت وهو جنب اخبر الشيخ عن ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين عن ابيه محمد ابن احمد ابن علي عن ابي عبد عبد الله ابن صلت عن عبد الله ابن مغيرة وفي باب انه يموت مثله في السفر مثله الا انه عوض ابن مغيرة ابن ابي عمير وكذا غيرهما كما لا يخفى على المتتبع واما محمد ابن احمد ابن علي فلعل الظ ان المراد به هو الصلت فيكون راويا عن عم ابيه عبد الله كما نقل تحقيق ذلك من غير واحد من الاعلام بل قيل انه وقع التصريح به في غير موضع من يسبق بل عن الكافي في مولد علي ابن الحسين عن ابن احمد عن عمه عبد الله ابن صلت وعن اكمال الصدوق ان والده يروي عن احمد ابن علي ابن الصلت وكان يصف علمه وحلمه وزهده وفضله وعبادته و من ثم حكي عن المجلسي في رجاله هو الواقع في اسانيد الشيخ لعد علي ابن الحسين فانه وهم لبعضهم من جهوليته فهو ناشئ من قصور الممارسة فلم يبق في السند من يتوقف فيه سوى غياث وراويه فانه يوصف الرزامي غير معلوم الحال بل غير مذكور في كتب الرجال لكنه غير ضائر لما عرفت من الشهرة المتقدمة

بالاجماع

بالاجماع ورواية الثقة الجليل ابن المغيرة عنه ولعله المراد به غياث ابن ابراهيم الموثق لانه صاحب الكتاب المتكرر في الاخبار الراوي عنه ابن المغيرة كما قيل ووصفه بالرزامي اما سهو من الناسخ او لانه ملقب به وان لم يذكر في الرجال ومنها قول امير المؤمنين ع في خبر السكوني اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازة فهو احق بالصلوة عليها ان قدمه ولي الميت والا فهو غاصب وقول الصادق في خبر البزنطي وابن ابي عمير يصلي على الجنازة اولى الناس بها او يامر من يحب وقوله ايضا في اسحق بن عمار الزوج احق بامرأته حتى يضعها في قبرها وخبر ابي بصير سألته عن المرأة تموت من احق ان يصلي عليها قال الزوج احق من الاب والولد الى غير ذلك من الاخبار المتضمنة لذكر الاولوية والاحقية في التلقين وادخال القبر ونحوها المنجبرة بما سمعت من الشهرة والاجماع المحكي وغيرها المعتضد بقوله تعالى واولى الارحام بعضهم اولى ببعض ووجه التنافي بين ذلك كله وبين ما قلنا من الوجوب الكفائي واضح اذ لا معنى لاناطة الواجب براي بعض المكلفين والفرض انه مطلق لا مشروط وهو الذي اشار اليه الشهيد في الروض على ما حكي عنه تبعا للمحقق الثاني في جامع المقاصد حيث قال فيه واعلم ان ظ الاصحاب ان اذن الولي انما يتوقف عليه الجماعة لا اصل الصلوة لوجوبها على الكفاية فلا يناط براي احد من المكلفين فلو صلوا فرادى بغير اذن اجزا انتهى وهو وان ذكر ذلك في خصوص الصلوة لكنه لا يخفى عليك جريانه في غيرها من احكام الميت التي ادعي فيها الوجوب الكفائي من التغسيل ونحوه فقضية ذلك منها عدم اعتبار الاذن

في صحة ما وجب كفاية من احكام الميت لما تقدم من التنافي ومن العجيب ان الم
لعدم اسمعته منه في الروض قال في المسالك في المقام لا منافات بين الاولوية
ووجوبه على الكفاية وكذا توقف فعل غير الولي على اذنه لا ينافي اصل الوجوب
انتهى ولم يذكر وجه عدم المنافات ولعله لذا اشار اليه في المدارك بعد حكاية
كلام جده في الروض قال وقد يقال انه لا منافاة بين الوجوب كفائيا وبين ا
اناطته برى لبعض المكلفين على معنى انه قام به سقط الفرض عن غيره وكذا
اذن لغيره وقام ذلك الغير ولا سقط اعتباره وانعقدت الصلوة جماعة
وفرادى بغير اذنه انتهى وربما ظهر من الرياض متابعته في ذلك ايضا كما عن
الذخيرة وناقش فيه بعضهم بان العجب في سقوط الفعل من الغير بقيام به
الولي او نصب من قام به الولي ولا في سقوط اعتباره اذا امتنع عن الاذن وال
والمباشرة انما البحث في اذن مقتضى الوجوب الكفائي لتعلق خطابه بجملة
المكلفين على حد واحد وانه متى قام به بعضهم سقط من الباقي ومقتضى
اناطة الامر به اختصاصه ومن قدمه بذلك وانه متى قيم بدون اذنه لم يكن
مجزيا فالمنافاة بحالها وكيف يتصور الوجوب المطلق على مكلف مع اشتراط صحة
عقل المكلف به بما ليس من قبله كالاذن من شخص اخر وتحن نلا الالتزم هو
مشروط فتم بل واحل كذا وشبهه بالغ المحدث البحراني في حل الوله والاهرفي
احيانه في انكار الوجوب الكفائي على سائر المكلفين بل هو مختص بالولي مع
عدم التمكن من اجباره او لم يكن ولي انتقل الحكم ح الي المسلمين بالادلة العامة

واعلم ان

واعلم ان ذلك هو الظ من الاخبار المتقدمة التي وتعرض فيها التذكرها الولي
منها فالي ما عسا يشعر به زيادة على ذالك ما في رواية جابر عن ابي جعفر
يا معشر الناس لا القين رجلا مات له ميت ليلا فانتظر به الصبح ولا مات
له ميت نهارا فانتظر به الليل وما في صحيحة عنه ايضا في المرئة تموت النسا
قال لا الا على الميت اذا لم يكن واحد اولي منها وما في صحيحة الحضرمي عن الصادق
انه سئل عن القبر كم يدخله قال ذلك الي الولي ان ادخل وترا وان شاء
ادخل شفعا الي غير ذالك مما هو ظاهر توجيه الخطاب بذلك كله من الواجب
والمستحب الي الولي ثم ان الاول منهما بالغ في انكاره غاية ذالك المبالغة
حتى انه قال انه وان اشتهر بينهم الا انه لا اعرف له دليلا يعتمد عليه
ولا اصلا يرجع اليه كما ان الثاني تعجب من الاصحاب كيف جمعوا بين القول
بذالك وبين القول بالاولوية المذكورة سيما في الغسل والصلوة معتذرا فيهما
لكنك خبير ان ذالك منهما في محل من الشذوذ بحيث لا يلتفت اليه بعدما
سمعته من الاجماع محصله ومنقوله على ذالك مضافا الي ما يظهر من ملاحظة
الاخبار ان مراد الشارع ابراز ذالك في الوجود الخارجي لا من مباشر بعينه حتى
من اخبار الولاية ايضا لتضمنها الاكتفاء بمن امره الولي بذلك المشعر لعدم
وقوعه من خصوص الولي وبيده خصوصا حيث يفقد الولي شرط جواز المباشرة
كما لو كان الميت امرئة والولي رجلا لا يباشرها او بالعكس فان ولاية الميت
لا اذنا مختصة على ان التجاح بناء على ذالك سقوط جميع تلك الاحكام مع

امتناع او الولي او عدم وجوده اذ لا دليل على انتقال الحكم الي غيره فيبقى
الاصل سالما وكيف كان فلعل مثل هذا التشكيك ملحق بالتشكيك الضروري او ما
يقرب منه فلا يحتاج الي الاطالة بل لعل التشكيك في وجوب هذه الاولوية
اولي كما عسا يظهر من الاردبيلي في المقام حيث انكر الدليل عليها بمعنى عدم
جواز الاشتغال الا بالاذن ومن المحكي عن الغنية في الصلوة على الميت حيث
قال والمستحب ان يتقدم للصلوة اولى الناس بالميت او من يقدمه مستدلا
عليه بالاجماع وفي كشف اللثام انه اقوي للاصل وضعف الخبر سندا ودلالة
ومنع الاجماع علي ان يريد الاولوية انتهى بل يشعر به ايضا ما سمعته من ا
التعليل المتقدم في جامع المقاصد والروض وفي المنتهى ويستحب ان يتولى
تغسيله اولى الناس به الا ان قال ويؤيد ما رواه ابن بابويه عن امير المؤمنين
قال يغسل الميت الي اخره وكانه حمل الامر فيه على الاستحباب لكن قال بعد ذالك
باوراقه مسئلة يغسل الناس الميت اولهم به روى الشيخ عن غياث ابن ابرهيم
الرزامي عن جعفر عن ابيه عن علي ع قال يغسل الميت اولى الناس به انتهى وظاهره
هذا الوجوب الا انه يمكن على الاستحباب جمعا بين كلاميه كما انه يمكن حمل كلامه الاول
على ارادة استحباب تولي خصوص الولي للتغسيل فلا ينافي الوجوب ح بل ينبغي
القطع بارادته ذالك كما لا يخفى على من لاحظ كلامه فيه وكيف كان فقد يؤيد
يؤيد القول بالاستحباب مضافا الي ما عرفت من الاشكال على تقرير الوجوب
واجماع الغنية المتقدم في الصلوة مع اولويتهما غني فيه منها عدم التعرض

والحاصل

والي الاصل والعمومات والاطلاقات بل كاد بعضها يكون كالصريح لعدم اعتبار الاو
لوية مع عدم نهوض يعتد به على الوجوب لا من الاية ولا الرواية ان اعتبار اذن ا
الولي في غاية الصعوبة سيما مع التعدد وعدم حضور الجميع او البعض وامكان الانتظار
وعدمه فلا يعلم ح سقوطها امارات وانتقالها الي حاكم الشرع وعدول المسلمين
وسيرة المسلمين على خلاف ذالك كله اذ لم نسمع يوما من الايام التعرض لشيء من ذالك
كما اذا لم نر احد توقف في تغسيل الميت لا ولي له على استيذان حاكم الشرع او عدول
المسلمين ولا احدا اعطل ميت الانتظار قدوم وليغسله او يستاذن منه ولا احدا اعاد
غسل ميت مثلا التخلل في ذالك وخلو النصوص عن التعرض لتفصيل شيء من هذه الاحكام
وغيرها مع كثرتها وصعوبة معرفة الحكم فيها اكبر شاهد على عدم الوجوب بل قد يشعر
لفظ الاولى فيها بالاستحباب لكثير من كلمات الاصحاب كاشعار لفظ الاولى والاحق
في الصلوة ايضا ونزيده اشعار مشاركة لما ورد في التوجه من تقديم الامر والافقه
والاسن والعدول لفظ الغاصب هنا فيما تقدم من لفظ البطلان او عدم الصحة
او نحو ذالك هذا مع ان القول بالوجوب مستلزم احكام كثيرة مخالفة للاصل ليس في
شيء من الاخبار لتعرض لشيء منها الي غير ذالك من المؤيدات الكثيرة فتجيل والمتقو
من هذا كله ان ارتكاب التشكيك في وجوب الاولوية اهون من ارتكابه في الوجوب
الكفائي وان كان الاقوى خلافهما معا والمتجه القول بالوجوب الكفائي مع وجوب
مراعات الاولوية المذكورة فلا يجوز غسله ولا دفنه ولا تكفينه ولا غير ذالك من
ساير احكامه الواجبة بدون اذنه سيما مع نهي الولي وارادة فعله بنفسه او

من ارادة الظم النصوص والفتاوي والاجماعات السابقة في بعضها من غير فرق بين ا
الصلاة وغيرها من الغسل وغيره وان كان ربما اشعر ترك لبعضهم ذكر الولي في الاولى
مع اطلاقه الوجوبية الكفائية وكيف كان فقد يشهد المختار مضافا الى ما سمعته ما
يظهر للفقيه اذا اطمع نظره في الكتاب والسنة وفي احوال السلف واعلم من سائر ا
المسلمين بل غيرهم من الملبسين في جميع الاعصار والامصار من القطع واليقين بان الانسا
ليس كغيره من افراد الحيوان لم يجعل الله الا مطلق انواع الرحم فيه مخلية بل جعل له اوليا
من ارحامه هم اولى به من غيره وما كان من نحو ذلك بل لعله هو مقتضى النوع الانسان
والمركوز في طبايعهم حتى لو اراد غير الولي فعل شيء من ذلك مع ما على الولي لوجه اليه اللوم
والذم من سائر هذا النوع من غير نكير في ذلك كما انه لو ارادها الولي فعل ذلك قهرا على غيره
لم يكن في نفس احد من هذا النوع عليه شيء من ذلك الاعتراض والانكار بل كان فعله
هو المتلقى بالقبول وكان ما ذكرناه من جميع ذلك مركوز في طبيعة النوع الانساني
والشرع اقره على ما هو عليه مع موافقته في غلب الاحوال للحكم والمصالح المترتبة عليه
لكون الولي ادعى من غيره لمصالح المولى عليه في دنياه واخرته لما بينهما من المشاركة
في الرحم الذي جعل الله مشارا لذلك فيطلب له احسن ما يطلب له من التغسل وا
لكفن ومكان الدفن والصلاة ونحو ذلك كما انه هو اشد الناس توجعا عليه فيما
يصيبه من النوايب في الدنيا والاخرة ولان ذلك اقطع للقيل والقال واثارة
النزاع عند تزاحم الارادة والاختيار في هذه الافعال اما رغبة فيما اعد
الله لذلك من الثواب والدرجات او غيره مما يختلف باختلاف القصد

والنيات وقد يكون المتولي في من يكسب المتولي لمثل ذلك من افعال الشر وايبق في
الاعقاب على الشرية طلب الانقطاع عن امير المؤمنين عليه السلام دخول قبر رسول
الله صلى الله عليه وسلم الا انه يكون من بذل له علاوة مع اراده هبا شرة هذه الافعال منه بحيث
يصل بين الحرب بين اولياء الميت وبينهم حذرا من التشفي وغيره واما الحكم لا يخفى
في القول بعدم وجوب مراعات هذه الاولوية في جميع ذلك من المفاسد العظام
كما انه لا يخفى ما في المراعات لها من المصالح التي يكفي في بعضها الدليل على ما هو
الموافق للكتاب كقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وقوله تع
ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون انصيبا مفروضا والنصوص
من اهل البيت عليهم السلام نعم لما كانت هذه الولاية متابعة لما عرفت
من العلقة الرحمية ونحوها وكان ذلك مختلفا باختلافه شدة وضعفا كشف
الشارع عن بعضها وجعله اولى من غيره كما سيظهر لك ان شاء الله في الصلاة
على الميت مفصلا واما ما تقدم سابقا مما عسانا في ذلك كالاشكال المتقدم
في وجوبه في هذه الاحكام مع اناطته براي بعض المكلفين مدفوع بانه
لا منافات بين وجوبه على سائر المكلفين بمعنى حصول العقاب على الجميع
مع اذن الولي لو امتناعه او فقده وبين اناطة اختصاص خصوص المباشرة
لذلك براي الولي وليس هذا في الحقيقة اناطة للوجوب براي البعض
عند التامل حتى يتحقق المنافات كما لا يتوضح ذلك في تكليف السيد جملة
عبيده بايجاد شيء في الخارج واناطته خصوص المتولي منهم له في بعض الا

برايي واحد منهم كما يقرب من ذلك الماصير في الغزوات والحروب
ونحوها ويرشد اليه هنا ظاهر خبر غياث من الوجوب على من يامره الولي بالفعل
فتم فلا حاجة للجواب عنه بما في بعض حواشي الارشاد بان الوجوب على
غير الوارث انما هو مع عدم ظن قيام الوارث وتوجيهه الى الفعل ولا الى
القول بان المراد بكفائيته ولو بالنسبة الى الوارث لكان سقوطه بفعل
بعضهم واتفاق اتحاده في بعض الاوقات فيكون عينيا لا ينافيه كما في
كل واجب كفائي ولا الى القول بان المراد بوجوبه انما هو وجوب مشروط
لا مطلق اللهم الا ان يرجع الى ما ذكرناه ثم يحتمل قويا القول بوجوب مراعاة
تلك الاولوية للعبد امر غير ان يكون لنا مدخل في صحة الافعال كما عسانا
يشعر به لفظ الغاصب وغيره الا اني لا اعرف قايلا به وان امكن حمل بعض
كلمات الاصحاب عليه فتامل كما انه يحتمل ايضا قصر اعتبار الولي على منعه لا
على اذنه وهو ضعيف وكالاجماع المدعي في الغنية بالنسبة للاستحباب
في الصلاة فلا يلتفت اليه لمعارضته بالاجماع المتقدم بل المحكي
يدري بالتتبع لكلمات الاصحاب وبالاخبار المتقدمة ودعوى ضعفها
سندا غير قادح بعد تسليمه للانجبار بذلك وكذا الدلالة على انه
لا ينبغي الاشكال في ظهورها وهو حجة كالصريح وكذا دعوى ان لفظ الاولى
والاحق مشعر بذلك اذ هو في ضمن المنع وكان ذلك اشتباه بما ياتي نحو
ذلك بالنسبة الى الافعال كما انه اذا قيل مثلا الاولى لك ان تفعل كذا لا فيما

مثل ما نحن فيه اذا اريد به الذوات واذا شئت فاستوضح لك في نظايره وكذا
كدعوى اشعار لفظ الغاصب به ايضا ومن العجيب تايبد الاستحباب من بعضهم
بما هو وارد على القول به ايضا عند التامل مما اشرنا اليه سابقا ومنها ما هو مبني
على ما يقولون كدعوى وجوب الاشتغال بالميت مع غيبة الولي والرجوع الى حاكم
الشرع او عدول المسلمين مع كون الولي طفلا مثلا او ممتنعا او غايبا غيبة لا
يمكن انتظاره او نحو ذلك اذ قد يقال بالتعمق وجوب المراعاة في جميع ذلك
وسقوط الولاية في كل ما كان من هذا القبيل او رجوعها الى غيره من ارحام الاقرب
فالاقرب كما ستعرف كل ذلك مفصلا ان شاء الله في كتاب الصلاة كما انك تعرف
كثير من مباحث الاولوية هناك لتعلقها على حسب الاجمال ان المراد بولي الميت
هو اولى الناس بميراثه كما صرح به غير واحد من الاصحاب بل نفى الخلاف عنه
بعضهم ناسبا له الى الاصحاب مشعر بدعوى الاجماع ولعل ذلك يكون كالقرينة
على ان المراد بالاولى فيما تقدم من النصوص ذلك انه المتبادر المنساق منه ويمكن
ان يستانس له زيادة عليه بحسنة ابن البختري عن الصادق عليه السلام الرجل يموت و
عليه صلوات وصيام قال يقضي عنه اولى الناس بميراثه قلت فان كان اولى
الناس به امرئة قال لا الا الرجال وموثقة زرارة عنه عليه السلام يقول ولكل
جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون قال انما المعنى بذلك اولوا الارحام في
المواريث ولم يعن اولياء النعمة فاولاهم من الميت اقربهم اليه من الرحم التي
تجره اليها وصحيحة هشام ابن سالم عن يزيد الكناسي عن الباقر عليه السلام قال ابنك اولى

بك من ابن ابنك وابن ابنك اولى من اخيك واخوك لابيك اولى بك وامك اولى من
من اخيك لابيك واخوك لابيك اولى بك من اخيك لامك وابن اخيك من ابيك
وامك اولى بك من ابن اخيك من لابيك اولى بك من عمك وعمك اخو ابيك
وامه اولى بك من عمك اخي ابيك لابيه وعمك اخو ابيك لابيه اولى به بك من
عمك اخي ابيك لامه هنا على حسب طبقات الارث علا ما يستثنى وذلك لاختصاصها
اولى بالقضا والارث وثانيا باختصاص الاولى بالذكور دون الاناث واجرا الثا
نية واقتصارها الثلاثة على بعض المذكور بل فيها ما لا ينطبق على ما ذكر له عن الاصحا
الظ في تشريك الاخوين للابوين والاخ للام لانهما الوارثان وتشريك الاخ للا
مع الاخ للام لاشتراكهما في الارث ايضا الى غير ذلك لكنه مع انه يمكن دفعها
خصوصا مع ملاحظة كلام الاصحاب في الصلوة وخصوصا المناقشة الاولى مع
ظهور المصحح في الارث بل هو في غيره اولا اعم منه اظهر لا يخلو التابيد ولا
ستيئناس بها من وجه على ان العمدة ما ذكرنا اولا ولولاه لامكن القول بان الاولى
باولى الناس به انما هو اقربهم اليه واشدهم علاقة به اذ الولي لولي القريب
كما في القاموس ولعله غير خفي على اهل العرف ودعوى واستكشاف ذلك بالارث
فالوارث فعلا هو الاقرب دون غيره محل منع اذ لعل حكمة الارث متبنية على شيء اخر
لمنع دعوى ان الاكثر نصيبا اولى من الاقل لعدم ثبوت ما يقتضيه بل الثابت خلافه
بالنسبة للاب والجد ونحوهما انما استعرفه فيما ياتي بل قد يظهر من الاصحاب الاجماع
على عدم اعتبار ذلك كما سياتي في الصلوة لكن الانصاف ان الاقربيه واشديه العلقة

من اجمال ايضا في بعض الاحوال عند اهل العرف كما اهنا فالاوفق ما عليه الاصحاب من
ترتيب ذلك على طبقات الارث فالوقوف مع معظمهم هو المتجه ويحتمل ان المراد بالولي
هنا مطلق الارحام والقرابة لا خصوص طبقات الارث لكنا لم نجد احدا صرح به ولعله
لما في اخبار الصلوة والغسل ايضا من الحكم باولوية بعض الارحام على بعض مع امكان
تنزيله على صورة التشاح خاصة فتامل جيدا هذا وفي المدارك انه لا يبعد ان يريد بالاولى
بالميت هنا اشد الناس به علاقة لانه المتبادر وتبعه عليه بعض من تاخر عنه وهو
الذي اليه سابقا فيه ما لا يخفى بعد ما سمعت لكنه في الحدائق بما لا يكاد يظهر
لنا استفاضة حيث قال ان ذلك فيه مبني على ان المراد بقولهم في تلك الاخبار اولى
الناس به معنى التفصيل فتوهم ان المراد من الاولوية على هذا التقدير الاولوية بالقرب
وشدة العلاقة وليس كذلك بل المراد بهذا اللفظ انما هو الكناية عن المالك المتصرف
والتعبير عنه بذلك قد وقع في جملة من اخبار الغدير الى ان قال وبذلك يظهر ان الاولى
في اخبار الميت من اخبار الغسل وغيرها انما هو بمعنى المالك المتصرف وهو بمعنى الولي
كما في ولي الطفل وولي البكر انتهى وفيه ما لا يخفى على من ادنى مسكة من ان ما تقدم
من الاخبار المتعلقة بالمقام صريحة في ارادة التفصيل من الاولى فان كان ذلك هو
مبني صحة ما في المدارك فلا اشكال ح في استفاضة مع ان الاصحاب قالوا ان المراد
به الاولى بالميراث لم ينكروا ارادة التفصيل منه على معنى ان الاحق بالارث مقدم
على غيره نعم انما يتجه على صاحب المدارك ما ذكرناه سابقا فتامل جيدا وقد يظهر من
بعض متاخري علماء التحرير هنا ان المراد بالولي المحرم من الوارث لا مطلقة ومعظم

فالترجيح لاشدهم علاقة به [illegible] بكون هو المرجع له في حيوته والعزي له بعد وفاته
وكانه لظهور اخبار الباب في كون الولي للمباشرة التغسيل فعلا ولو عند عدم المماثل
كقوله يغسله اولى الناس به وفي موثق الثنابا طي الصبية يغسلها اولى الناس بها
من الرجال وفي الحسن يغسله اولاهم به فلا يتم ح ارادة مطلق الوارث وقد يستانس
له ايضا باطلاق الولي على خصوص المحرم في بعض اخبار الحج المريض من دون وليها لما
انه عامل ما ذكره من الترجيح المتقدم مع فرض التعدد بما ورد من اخبار تولي الباقر
امر ابي ابنه والصهر امر اسمعيل دون العمري الاول وافلادا الثاني اسمعيل في
التاو ما ذاك الامر انهما المرجع في ذلك ودخول الجميع تحت عيادتهما هنالك
وانت خبير بما في جميع ذلك كما سيتضح لك بعضه عند شروع قوله
واذا كان الاولياء الى اخره سيما ما ذكره اخيرا من فعل الباقر والصادق
مع احتماله وجوها متعددة غير ما ذكره فتامل جيدا نعم حيث ظهر ان الثابت هو ما ذكره الاصحاب
من ترتيب ذلك على طبقات الارث علاما استثنى فهل المدار ح على استيذان جميع
اهل الطبقة حتى لو كان المتولي بعضهم او يكفي باذن احدهم مطلقا او انه ما لم يمنع
غيره وجوه احوطها الاول وان لم يكن احوطها اقربها وان كان يمكن ان يؤيده الوجه
بصدق اسم الولي على كل واحد منهم فيكفي باذنه لاندراجه تحت الادلة سيما
الثالث مع عدم منع غيره فتم ولو امتنع الولي قال في الذكرى ان في اجباره نظرا
ينشا من الشك فان الولاية هل نظر له او للميت قلت فلا ريب انها في قوة
العدم للاصل المستفاد من فحاوي الادلة لكنه هل ينتقل ح الولاية الى غيره

من الارحام او الى حاكم الشرع ومع عدمه فالمسلمين او الى الولي او انها تسقط
الاصل مع عدم ثبوت المستند وجوه ونحوه لو كان غايبا او طفلا او مجنونا حتى في
احتمال السقوط لان الاقوى الاول لان الولاية هنا ليست من حقوق المالية
حتى يلاحظ فيه الترتيب المذكور سيما مع عدم اشارة في شيء من الاخبار ويؤيده
السيرة العظيمة في ساير الامصار من عدم التزام في شيء من ذلك ولا سمعنا اماما
غسل يوما من الايام وكيف كان فالظ الاكتفاء بالعلم بالرضا لو علم من غير حاجة الى
الرضا الفعلي ولئن كان ظ قوله يغسله اولى الناس به او من يامره الولي تعين خلافه
الا ان المتجه على صورة عدم العلم كما ان المتجه على صورة علم العلم كما ان المتجه على
الظ عدمها لحاجة الى الاذن مع فرض انحصار التكليف بمكلف فيه بعينه كما
لو كان الميت امرئة وليس الا امرئة واحدة وكذا الرجل حيث يكون وليه امرئة
مع احتمال وجوب مراعاتها التعبدا فتم واذا كان الاولياء رجالا ونساء فالرجال
فالرجال اولى كما صرح به بعض هنا واخر في الصلوة بل عن المنتهى نفي الخلاف
عنه فيها وقضية عدم الفرق بين كون الميت رجلا او امرئة بل في المدارك
انه جزم بهذا التعميم المتاخرون وفي الحدائق انه الاكثر وقيل المحقق الثاني
بما اذا لم يكن امراته والا انعكس الحكم ولعل الاقتضاء ظاهر ما دل على جواز اذن
الولي ان له المباشرة لان معنى ولاية الاذن فقط منافاة الى الظهور واقتضاه
التوكيل فيهم من ذلك اي صحة وقوع الموكل فيه من الموكل فتامل وفيه نظر واضح
دفعه بالمعترضة في الحدائق بان ذلك غير مراد من الاخبار والا لزم سقوط الولاية

عند تعذر المباشرة لمرض ونحوه وفيه نظر واضح لان المراد حينئذ المباشرة وان
اتفق امتناعها لعارض نعم قد يتجه عليه منع كون المستفاد من الادلة ذلك
بل المستفاد اما المباشرة او الاذن وليشير به ايضا ما استعرفه من الاتفاق على النظر
وبعض الاخبار ان الزوج اولى بزوجته مع ان الاولى اجتناب المباشرة منه على
على ما يأتي فيصلح ح ان المراد بولايته انما هو اذنه حسب فتم كما انه قد يمنع اصل
الحكم ايضا حيث انا لم نعثر على ما يدل عليه بل قضية اطلاق الاصحاب ان الاولى
به اولهم به مع ان الاصل عدمه نعم قد يتحصل له الاعتبار لكون الرجال
غالبا والفحل اقوى على الامور وابصر بها الا انه لا يصلح لان يكون مستندا شرعيا
ويمكن الاحتجاج له بعد امكان دعوى السيرة اذا كان الميت رجلا باصالة عدم
ثبوت ولاية المرأة مع وجود الرجال سيما مع كون الخطاب ظاهرا في المذكور
ويمنع فيه مع انه لا ظهور له في الخطاب الذي بلفظ الاولى فيما ادعاه لصدقه
على المذكر والمؤنث والا لاشكال ثبوت ولاية المرأة ح حتى مع عدم الرجل
في طبقتها من نحو هذه الخطابات هذا مع انه قد يشعر باحكامه في الذكرى للبنو
بما قلنا حيث قال قال في المبسوط لو تشاح الاولياء فالرجل قدم الاولى فالاولى
من الرجال ولو كان الاولى نساء محارم قال وروي جواز لهن من وراء الثياب
والاحوط انتهى وقد يحمل كلام الاصحاب والاول احوط من تقديم الرجال انما
هو عند التشاح فيصلح ح ما ذكر من الوجه الاعتباري مرجحا ثم والزوج اولى
من كل احد بزوجته في احكامها كلها بلا خلاف اجده فيه كما اعترف به في الذكرى

بل قد يشعر بها في التذكرة بالاجماع عليه حيث قال عندنا ان الزوج اولى من كل احد في
جميع احكامها من الغسل وغيره سواء كان الغير رجلا او امرأة قريبا او بعيدا انتهى
كما صرح المعتبر حيث حكى الاتفاق على مضمون موثق اسحق بن عمار والمروي في الكافي
مرسلا عن الصادق ع قال الزوج احق بالمرأة حتى يضعها في قبرها ونحوه عن المنتهى
كما ان الاردبيلي نسبه الى الاصحاب عمل وهو مع انه ح بنفسه قد اعتضد بما عرفت
وبخبر ابي بصير عنه ايضا قال قلت له المرأة تموت من احق بالصلوة عليها قال
زوجها قلت الزوج احق من الاب والولد والاخ قال نعم ويغسلها فاندفع
لصاحب المدارك من امكان المناقشة في هذا الحكم بضعف المستند وبانه معارض
بصحيحة حفص عن الصادق ع في المرأة تموت اخوها وزوجها ايهما يصلي
عليها قال اخوها احق بالصلوة عليها اذ هي في محله وان امكن تأييده مع ذلك
بخبر عبد الرحمن عن المرأة الزوج احق بها او الاخ قال الاخ الا انه غير صالح مع
ذلك المقاومة ما ذكرنا سيما بعد موافقته للعامة كما حكاه الشيخ عنهم فلذلك
حملهما هو على ذلك وهو جيد ومنه النظر ايضا المتقدم من ان اولى الناس بالميت
اولاهم بميراثه ولا فرق فيما ذكرنا من الحكم بين الدائم والمنقطع مع تحقق
الدخول وعدمه كما ان الظاهر بقاء ولايته على المطلقة رجعية اذا ماتت
في العدة لكونها زوجة فيها ثم ان ظاهر عبارة المتن وما اشبهها جواز
تغسيل الرجل زوجته اختيارا وفاقا للخلاف والسرائر والمعتبر والمنتهى
والقواعد والارشاد والمختلف والذكرى واللمعة والبيان وجامع المقاصد

والروضة كالمحكي وفاق لها جميعا ايضا عن الخلاف فانه قال مسألة يجوز عندنا ان يغسل
الرجل زوجته والمرأة زوجها الا غسل المرأة زوجها فيه اجماع اذا لم يكن رجال القرابات
ونساء قرابات فلا مزاحمة في الثاني مع احتماله لعمل التقييد المذكور على ارادة معقد
الاجماع فتم هو المنقول عن المرتضى وابن الجنيد والجعفي وحكي عن الشيخ في سائر
كتبه عدا كتابي الاخبار ونسب في المختلف وغيره الى اكثر علمائنا وكيف كان فهو
المشهور نقلا وتحصيلا بل فيما حضرني من نسخة المنتهى نسبة الثاني الى العلماء
مشعرا بدعوى الاجماع عليه كما هو صريح الخلاف في الاول مع ظهوره او صريحه
في الاختيار وهو الحجة مضافا الى اطلاقات الامر بالتغسيل وما يشعر به ما دل على
ان الزوج احق بها الى الاخوة والى استصحاب جواز النظر واللمس كما كان عدمها
المانع من ذلك والى وصية زين العابدين ع ولده ليغسله ان ثبت والى تغسيل
امير المؤمنين فاطمة ع وان اشتمل على التعليل بانها صديقة لا يغسلها الا صديق
لعدم الانكار عليه ممن لا يعتقد هذا الحكم فيشعر بمشهورية الحكم في الصدر
الاول كما في الذكرى والى صحيح عبد الله ابن سنان المروي على لسان المشا
يخ الثلثة قال سألت ابا عبد الله ع عن الرجل يصلح له ان ينظر الى امرأته حين
تموت او يغسلها ان لم يكن عندها من يغسلها وعن المرأة هل تنظر الى مثل ذلك
من زوجها حين يموت قال لا بأس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأة كراهية
ان ينظر زوجها الى شيء يكرهونه والمناقشة فيه بالتقييد في سؤاله بما
ينافي الاختيار مدفوعة بان الحجة في الجواب كالمناقشة احتمالا لان الاشارة بذلك

في الجواب الى النظر والى خصوص ما سئل عن السائل وهو في الاختيار الظاهر التعليل
في رفع ذلك جميعه كما يوضحه زيادة على ذلك الحسن كالصحيح قال سألته عن الرجل يغسل
امرأته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصبا مع وضوح دلالته على المختار والى موثقة
سماعة قال سألته عن المرأة اذا ماتت قال يدخل زوجها يده تحت قميصها الى
المرافق فيغسلها ونحوه غيره والى صحيح محمد ابن مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امرأته
قال نعم من وراء الثياب وصحيح الحلبي عن الصادق ع عن الرجل يغسل امرأته
قال نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها ولا الى شيء منها والمرأة تغسل زوجها
لانه اذا مات كانت في عدة منه واذا ماتت هي فقد انقضت عدتها والى التعليل
في صحيح زرارة عن الصادق ع عن الرجل يموت وليس معه الا النساء قال يغسله
امرأته لانها منه في عدة واذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها في عدة الخ ولا منافية
خصوص الفرض واستسمع الكلام في ذيله والى صحيح منصور قال سألت ابا عبد الله
عن الرجل يموت يخرج في السفر ومعه امرأته يغسلها قال نعم وامه واخته ونحوهن يلقي
على عورتها خرقة الى غير ذلك مما دل على الحكمين معا خلافا للشيخ في التهذيبين
وابن زهرة في الغنية والحلبي في اشارة السبق وربما كان هو الظاهر من الوسيلة و
غيرها بل في الذكرى ان الذي يظهر من كلام كثير من الاصحاب انهما كالمحارم و
هم الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهرة قلت مع انه قد حكي في
كشف اللثام ان ظاهر الاكثر في المحارم الاختصاص بحال الضرورة فنهما اسماعيل
شهرة هذا القول وقد يحتج له بقول ابي جعفر عليه السلام في خبر ابي حمزة لا تغسل الا رجل

امرأته الا ان لا توجد امرأة وقوله الصادق في خبر ابي بصير يغسل الزوج امرأته في السفر والمرأة زوجها
اذا لم يكن معهم رجل وتعليل تغسيل فاطمة بكونها صديقة لم يغسلها الا صديق بل
يشعر خبر المفضل ابن عمر بضيق الحكم في الزمن السابق حيث انه اضاقت نفسه لما فيه
الامام بذلك فعلمه من رفع ما في نفسه بالتعليل السابق وبان عيسى غسل مريم
لذلك وربما سمعته سابقا في ذيل خبر زرارة في خصوص تغسيل الزوج زوجته ولا
يخفى ضعفها بجميع من مقاومة ما ذكرنا سيما بعد الطعن في سنده اولا وبني بل ودلالتها
وصراحة ما قدمنا في الاختيار نعم لا يبعد القول بالكراهة مع الاختيار لذلك ومنه يعرف
وجه تعليل تغسيل فاطمة بكونها صديقة الارادة دفعها واما في ذيل خبر زرارة فهو
مع منافاته لمذهب الخصم ايضا ينبغي القطع بحمله اما على التقية لانه هو اقوى
الاشهر من مذاهب العامة كما قيل او على شدة الكراهة بالنسبة للمرأة او على ارادة انه لم يغسلها
مجردة ولعله اولى من سابقيه لشهادة صحيح الحلبي المتقدم له وربما اشعر به ايضا
التعليل في غيره انها ليست مثل الرجل لكونها اسوء منظرا منه كقوله عليه السلام في خبر داود ابن
سرحان في رجل يموت في السفر او في ارض وليس معه فيها الا النساء قال يدفن ولا
يغسل وقال في المرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة الا ان يكون معها زوجها
فان كان معها زوجها فليغسلها من فوق الدرع وليسكب عليها الماء سكبا او
ولتغسله امرأته اذا مات والمرأة ليست مثل الرجل المرأة اسوء منظرا حين
تموت وقوله عليه السلام في خبر ابي الصباح الكناني في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه
الا النساء قال يدفن ولا يغسل والمرأة تكون مع الرجال بتلك المنزلة تدفن ولا تغسل الا

ان يكون

ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع ويسكب الماء
عليها سكبا ولا ينظر الى عورتها وتغسله امرأته اذا مات والمرأة اذا ماتت ليست بمنزلة
الرجل المرأة اسوء منظرا اذا ماتت ولعله لهذه الاخبار وما تقدم سابقا من الامر
بالتغسيل من وراء الثياب اوجب الشيخ في الاستبصار ذلك في المرأة دون الرجل و
هو لا يخلو من قوة وان كان الاقوى عدم الوجوب فيهما معا وفاقا للمعتبر و
والمحكي من صريح النهاية والتذكرة وظاهر الغنية وعلم الهدى وغيرها واختاره في مجمع
البرهان والمدارك والحدائق والرياض ولعله الظاهر من اطلق جواز تغسيلها من
غير تقييد خلافا للمنتهى والمختلف والبيان وجامع المقاصد والمسالك والروض
والروضة فمن وراء الثوب بل في الاخير كما عن المسالك انه المشهور وفي المختلف
نسبته الى اكثر علمائنا ومن العجيب انه في الذكرى نسبه الى الشهرة رواية وفي
الروض اليها فتوى ورواية مع انكار بعضهم وجود دليل عليه من الاخبار بالنسبة
لتغسيل الزوجة الزوج بل عن بعضهم انه احتمل انهم اخذوه من صورة الامر
العكس قلت قد يشعر به حسن الحلبي عن الصادق عليه السلام حيث سئل عن الرجل يموت
وليس عنده من يغسله الا النساء فقال تغسله امرأته او ذو قرابته ان كانت وتصب
النساء الماء عليه صبا في المكان منعه وخبر سماعة سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل
مات وليس عنده الا النساء فقال تغسله ذات محرم منه وتصب النساء عليه الماء صبا
ولا تخلع ثوبه وخبر عبدالرحمن ابن ابي عبدالله قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل
وليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امرأته وذوات محرمه وتصب الماء

صبا من فوق الثياب ولكنهما مع الاغماض عن سندهما وكون الاولى في غير الزوجة انه لعله
لكان كون التي تصب الماء من النساء الاجنبيات وان كان المتولية للتغسيل المحرم كما
يشعر به وكذا الخبر السابق مع احتمال الثاني كون الحكم في غير الزوجة نعم قد يستدل له
بخبر الشحام في الصحيح عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان
لم يكن له فيهن امرأة فليدفن في ثيابه ولا يغسل وان كان له فيهن امرأة فليغسل
في قميص من غير ان تنظر الى عورته ولئن سلم فليحمل على الاستحباب جمعا بينه وبين
ما تقدم من الاخبار المتقدمة التي هي كالصريحة في جواز تغسيلها له مجردا المؤيدة
بالاصل واطلاق الامر بالغسل واستصحاب حكم الزوجة ونحوه صورة العكس
من العجيب تعليله في المنتهى الحكم بعدم نظرها الى شيء من عورته وقد انقطعت
العصمة بينهما مع ان محمد ابن مسلم سأل الباقر عليه السلام في الصحيح عن امرأة توفيت
ايصلح لزوجها ان ينظر الى وجهها او رأسها قال نعم وكذا غيره مما تقدم على عدم
انقطاع العصمة بينهما بل لعله كالضروري من مذهبنا نعم قد يقال بكراهة نظر
الزوج للزوجة بعد موتها لما عساه يشعر به التعليل السابق بالعدة منه دونه
وللنهي في خبر الحلبي عن النظر الى شعرها او شيء منها لكنه يحتمل الحرمة
في خصوص العورة المنهي عنه فظهر لك من ذلك كله ضعف القول بوجوب
كونها من وراء الثياب في تغسيل الزوجة للزوج واما العكس فهو وان كان
مشهورا في الاخبار كما عرفت بل ربما تخيل انه لا تعارض بينها وبين غيرها
الا بالاطلاق والتقييد فيحمل حينئذ مطلقها الا ان الاصل واستصحاب احكام الزوجية

واطلاق الامر

واطلاق الامر مع صراحة بعضها في جواز التجريد او كالصريح كقوله يلقي على عورتها
خرقة وقوله انما يمنعها اهلها تعصبا وما دل على جواز النظر الى ما عدا عورتها و
قوله الصادق عليه السلام في خبر عبدالله ابن سنان اذا مات الرجل مع النساء فسألته امرأته
وان لم يكن امرأة وان لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يدها خرقة
مع اختلاف الاخبار تلك بالنسبة الى كيفية التغسيل في ادخال اليد تحت
القميص او سكب الماء من فوق الدرع ووراء الثياب واشعار التعليل بكونها
اسوء منظرا بان المانع النظر لا التجريد لنفسه واحتمال بعضها كونه لمانع خارجي
ككون المتولي اجنبيا يؤيد القول بالاستحباب ولعله الاقوى وكيف كان فحيث نقول
يغسل الرجال او المرأة من فوق القميص بان يسكب الماء عليه فلا اشكال في عدم
سراية النجاسة من الثوب الحاصلة بمباشرته الميت الى الميت لظهور الاخبار في
حصول الطهارة للميت باتمام الغسل وادراجه في كفنه من غير حاجة الى شيء اخر
لكن هل ذلك لطهارة الثوب بمجرد الصب من غير حاجة الى العصر كما في الذكرى والروض
وجامع المقاصد وغيرها لاطلاق الاخبار فجاز ان يجري مجرى ما لا يمكن عصره ومجرى
الخرقة الساترة للعورة فانه لا احتياج الى عصر قطعا على ما اشعر به عبارة الروضة
او ان ذلك حكم شرعي فلا ينافي احتياج الطهارة الثوب حينئذ الى عصر وعدم تعدي
نجاسة الميت او ان ذلك لعدم نجاسة الثوب اصلا وراسا وان قلنا بتعدي
نجاسة الميت في غير ذلك وجوه قد عرفت ان اولها ما في الكتب السابقة ولعل ثانيها
يرجع اليه ما في الروض حيث قال وهل يطهر الثوب بصب الماء من غير عصر مقتضى المذهب

وعدمه وبه صرح المحقق في المعتبر في تغسيل الميت في قميصه من ما تلاه انتهى قلت
ولعله اشار بذلك الى ما في المعتبر حيث قال في المقام الذكري ذكره وان نزع كان
افضل لانه امكن للتطهير ولان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت فلا يطهر بصب
الماء فينجس الميت والغاسل وكانه فهم منه ان مراده بما يخرج من الميت هو الذي
هو يباشر به الميت كالبول والغايط ونحوهما والا اخرج عما نحن فيه ولعل الاقوى
في النظر الاول لكن الاحتياط بالثاني كاللازم في المقام الا ان المناقشة بعدم سلامة
تشخيص الروايات شيئا من ذلك والقياس على خرقة الستر لانا نقول به لو سلم الحكم
في المقيس عليه واحوط منه التغسيل من تحت الثياب من دون نظر الغاسل بان
يغطي الميت بالثوب مرتفعا منه كان يقبض عليه من جانبه او نحو ذلك ولو اني عثرت
على احد يحمل اخبار التغسيل من وراء الثياب على ذلك كما عسى ان يومي اليه بعضها
ما كنت عدلت عنه الى غيره وان كان حمل بعض الاخبار عليه لا يخلو من سماجة كقوله
له فيصب الماء من فوق الدرع مع انه قد يراد به بوضع الماء على نفس الدرع ثم منه
الى الميت من غير مباشرة الميت لنفس الدرع فتم ثم ان الظاهر من اخبار المقام ارادة
الثياب المعهودة لاشتمال جملة منها على القميص واخرى على الدرع وقال انه
على الثياب وح فلا يجب تغطية الوجه والكفين والقدمين في جامع المقاصد
فمن الظاهر ارادة ما يشمل جميع البدن من الثياب لا يخلو من تامل نعم قد يقال ان
خلو الاخبار من التعرض للراس مع حمل الاخبار على ما تقدم يقتضي بجواز
كونه مكشوفا لكن الظاهر عدمه اذا حمل الثياب على ما يشمله وان المراد بقائها

في ثيابها التي

في ثيابها التي كانت في حيوتها والغالب منها مستورة الراس وقد يؤيد ذلك
بالنهي عن النظر الى شعرها في صحيح الحلبي فتم ولا فرق في الزوجة بين الحرة
والامة ولا بين الدائم والمنقطع ولا بين المدخول بها وغيرها وكذا الزوجة
لاطلاق النصوص والفتاوي ولا يقدح فيه سوى بعضها الى الذهن لعدم
تحقق القدرة المانعة بمجرد ذلك والمطلقة الرجعية زوجة كما صرح به جماعة
من الاصحاب بل لا اجد فيه خلافا سوى ما في المنتهى من انه لو طلق امرأة
فان كان رجعيا ففي جواز تغسيل الاخر له نظر ولعله الاحتمال المناقشة
فيه بالفراق ما دل على كونها زوجة الى غير ذلك وضعيف فلها ان تغسله
ح ان مات قبل خروج العدة اما اذا مات بعدها فهي اجنبية كالمطلقة بائنا
وهو واضح وقال في الذكرى فلا عبرة بانقضاء عدة المرأة عندنا بل لو نكحت
جاز لها تغسيله وان كان الغرض عندنا بعيدا انتهى ونحوه في الروض والروضة
وكنز جامع المقاصد بل الشهيد عن ما في الكتب الثلاثة كونه مجمعا عليه والظاهر
ان مرادهم بالعدة عدة الوفاة وبعد الغرض حينئذ لاستبعاد بقاء الميت
بغير غسل حتى تنقضي وتتزوج كما يشعر بذلك المنقول عن حاشية
حاشية الروضة لصاحبها حيث قال انه يتحقق هذا الفرض بان يدفن الميت
بغير غسل ثم تتزوج زوجته بعد مضي عدتها ثم اخرج الميت من قبره
لغرض كالشهادة على حقيقة او اخرجه السيل ولم يتغير فيجوز لها او يجب
ح تغسيله انتهى قلت ولعله لا يحتاج الى هذا التكليف في نحو عصرنا

وذلك لانه قد تعارف فيه بقاء الميت مدة طويلة جدا بسبب ارادة دفنه
في احد المشاهد المشرفة وربما استشكل في الحكم بعض متاخري المتاخرين معللا
ذلك بصيرورتها اجنبية والحال هذه وقد يؤيده مع احتمال الشك في شمول
الاطلاقات لمثل ذلك من جهة ندرته انه قد يشعر التعليل المتقدم في
صحيحة الحلبي وغيره بكونها في عدة منه انه لا يجوز لها التغسيل بعد انقضائها
سيما اذا تزوجت وفيه منع صيرورتها اجنبية بذلك بل صدق اسم الزوجة
عليها محقق ودعوى الندرة ان اريد بها ندرة الوقوع فهي مسلمة لكنها لا تجدي
وان اريد غيرها فممنوعة ولا اشعار في التعليل بذلك كما يشير اليه تعليله بجواز
تغسيل الزوج لها بانه قد انقضت عدتها منها والظاهر ان مراده من حيث التجريد للثياب
وعدمه فيغني تغسيله المرأة له لانها اكثر كونها من وراء الثياب لانها في عدة منه
بخلاف العكس كما اشرنا اليه سابقا هذا وربما فرضت المسئلة في صورة اقرب مما ذكر
وهي فيما اذا كانت حاملا ثم وضعت بعد موته فان عدتها تنقضي بالوضع
فقط كما هو مذهب ابن ابي عقيل فاذا نكحت غيره قبل تغسيلها له فيتبع ذلك من
تغسيلها له الا ان ذلك لا يتم بناء على ما هو المعروف من مذهب اصحابنا من العدة
بابعد الاجلين لكن قد يظهر من المحقق في المعتبر مشعرية القول بجواز التزويج
التزويج لها بمجرد الوضع بين اصحابنا لانه قال في الرد على ابي حنيفة حيث
منع من تغسيل الزوج زوجته معللا ذلك بانقطاع عصمة النكاح بينهما
فيحرم عليه النظر واللمس بدليل انه يجوز له نكاح اختها والاربع وغير ذلك

واستدلال

واستدلال ابي حنيفة ضعيف لانا لا نسلم ان جواز النكاح الاربع والاخت يستلزم
تحريم النظر واللمس بدليل انه يجوز له نكاح اختها والاربع وغير ذلك واستدلال
ابي حنيفة ضعيف لانا لا نسلم ان جواز نكاح الاربع والاخت يستلزم تحريم النظر
واللمس فان المرأة الحامل يموت زوجها فتضع ويجوز ان تنكح غيره
ولا يمنع ذلك من نظر الزوج ولا غسله له ولا حجة في العدة لانه لو طلقها
بائنا ثم مات فهي في عدة ولا يجوز لها تغسيله انتهى لكن قد يريد به الالزام
بما عندهم لكنه لا يتجه الالزام بذلك لابي حنيفة عند التامل هنا كله مع فرض كون
العدة عدة الوفاة اما لو فرضنا انها عدة طلاق رجعي فيشكل تصور الحكم المذكور فيه اللهم
الا ان يفرض انه مات في اخر العدة ثم خرجت من العدة قبل ان تغسله فان لها ان تتزوج
حينئذ وتغسله اما الاول فلخروجها من العدة واما الثاني فلانه مات وهي زوجة
له ويكون بعد الفرض ح لندرة اتفاقه وفيه ان الحكم في مثل الفرض اعتدادها عدة
الوفاة ح فليس لها الا التزويج كما سيأتي ان شاء الله في محله فتامل ثم ان الحاق الامة
مطلقا ام الولد كانت ام لا بالزوجة في جواز التغسيل من كل منهما اذا لم تكن مزوجة
او معتدة او مبعضة او مكاتبة فلها التغسيل وله تغسيلها كما في القواعد والبيان
وجامع البرهان بل لعله لا خلاف فيه بالنسبة للثاني كما استظهره في مجمع البرهان
وفي جامع المقاصد ان تغسيله لها جائز قطعا اذ كان وطؤها جائزا ونحوه في المدارك
وقد عرفت غير مرة ان ذلك مما لا يعلم بالظنيات يجري مجرى الاجماع
وكيف كان فهي مستند الى ما قلنا مضافا الى ذلك الى اصالة جواز النظر واللمس

واستصحابها ان كان ذالك هو المانع من جواز التغسيل على ما عسا ان يظهر من مستندا بعضهم
والى بقاء علقة الملك من الكفن والمؤنة منه مع ما كان بينهما من الاستمتاع ما بين
المتزاوجين والى ايضا على ابن الحسين ان تغسله ام ولد له اذا مات على ما في خبر اسحق
ابن عمار عن جعفر عن ابيه م ان علي ابن الحسين اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات
فغسلته ولعله لا ينافي ما دل على ان الصديق لا يغسله الا الصديق لاحتمال المراد به
اعانة الباقر م في بعض الغسل لقد كنت وان بعد كما البشرية مع تاييل الحكم ما عن
الفقه الرضوي ويروى ان على ابن الحسين لما مات قال الباقر م لقد كنت اكره ان
انظر الى عورتك في حيوتك فما انا بالذي انظر اليها بعد موتك فادخل يده وغسل
جسده ثم دعى ام ولد له فادخلت يدها فغسلت امراته وكذالك فعلت انا
ما ياتي انتهى مع اطلاق او عموم ما دل على وجوب التغسيل ولعدم الولي
مع عدم المخرج على ان المختار عدم شرطية ما شك في شرطيته ومانعية ما شك
في مانعيته فيصدق حيث غسلها انه غسل كما في المعتبر من انه الاقرب انها لا تغسل
المملوكة غير ام الولد مولاها معللا ذالك بان ملكها انتقل عنه الى غيره عليها
النظر ومنه توقف في المنتهى كما من التحرير والنهاية والتذكرة ضعيف
كضعف ما في المدارك من تعميمه ذالك حتى في ام الولد قال لعدم الفرق بين ام
الولد وغيرها الرواية ايضا بين العابدين وفي الطريق ضعف انتهى لما عرفت
من ان انتقالها للغير لا يمنع بقاء الحكم السابق لها من النظر واللمس وغيرها
كما لا يمنعه انعتاق ام الولد وحرية المدبر نعم اتفقا توقف مباشرتها التغسيل

على اذن

على اذن من انتقلت اليه كما انك قد عرفت انه يغتنم من النفي بما سمعت لكون
المنع محتاجا الى الدليل الا العكس ويجوز على المشهور كما حكاه جماعة منهم الشهيدان
بل في الذكرى لا اعلم لهذا الحكم مخالفا من الاصحاب سوى المحقق في المعتبر
وفي التذكرة نسبته الى علمائنا ان يغسل الكافر المسلم اذا لم يحضره مسلم ولا مسلمة
ذات رحم وكذا تغسل الكافرة المسلمة اذا لم تكن مسلمة ولا ذو رحم الا انه في التذكرة
جعل ما نسبه الى علمائنا اذا لك منع زيادة حضور الاجانب من المسلمين والمسلمات
فيامرون الكافر بالاغتسال اولا ثم يعلموه كيفية غسل المسلمين فيغسل
كما ان معتقد بعض حكاية الشهرة كذالك بخلاف اخر والحاصل انه لا اشكال
في تحقق الشهرة هنا في الجملة وان اختلفت بعض عباراتهم بالنسبة الى
ذالك ذكر وعدمه وبالحكم صرح في المقنعة ويب والوسيلة والمنتهى
والقواعد والارشاد واللمعة والبيان ور وض الجنان والروضة والذخيرة
والحدائق وعن المبسوط والنهاية والمراسم والصدوقين وابن الجنيد
والطبرسي وابن سعيد وهو الاقوى لموثقة عمار المروية في الكافي ويب
وعن العلوق ع قلت فان مات رجل مسلم وليس معه رجل مسلم ولا امراة مسلمة
من ذوي قرابته ومعه رجال نصارى ومسلمات ليس بينهن وبينه قرابة
قال يغتسل النصراني ثم يغسله فقد اضطر وعن المراة المسلمة تموت وليس معها
امراة مسلمة ولا رجل مسلم من ذوي قرابتها ومعها امراة نصرانية ورجال مسلمون
قال تغتسل النصرانية ثم تغسلها وخبر عمر ابن خالد عن زيد بن علي عن ابائه عن علي

قال اتى رسول الله صم نفر فقالوا ان امراة توفيت معنا وليس معها ذو محرم
قال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صبا فقال اما وجدتم امراة من اهل
الكتاب تغسلها فقالوا لا قال فلا يتمموها مع التايبد بما عن فقه مولانا
الرضا م فان مات ميت بين رجال نصارى ونسوة لمسلمات غسلوه
وان كان الميت امراة مسلمة بين رجال مسلمين ونسوة نصرانية اغتسلت
النصرانية وغسلتها وما عسا ان يقتضي في ذالك بضعف السند وباشتماله
وباستلزامه تنجس الميت لمباشرة الكافر عند التغسيل بالماء القليل او بدونه
بالماء الكثير مع ان الغسل عبادة فلا تصح من الكافر فوجب طرح هذه
الاخبار وحملها على التقية من حيث دلالتها على طهارة اهل الذمة
في غاية السقوط اذ هي مع ان الموثق حجة عندنا مجبورة بما عرفت من
الشهرة بل ظاهر الاجماع واحتمال المناقشة فيها باختلاف عبارات الاصحاب
من حيث التقييد المذكور سابقا في بعضها وعدمها في اخرى فلا شهرة
محققة سيما مع ما قيل ان لم يذكره ابن ابي عقيل ولا الجعفي ولا ابن البراج في
كتابيه ولا ابن زهرة وادريس ولا الشيخ في الخلاف مدفوعة بعد فرض
التسليم بتحققها قطعا في صورة التقييد وهو كاف ولا دلالة في عدم
الذكر من اولئك على المخالفة بل لعل الشهرة متحققة على تقدير خلافهم
ايضا واستلزامه تنجيس الميت بالنجاسة العرضية مع احتمال عدم
تعدي النجاسة منه اليه هنا وامكان منع استلزامه المباشرة للوجه

لذالك

لذالك او صب الماء بعدها للتطهير منه ثم التغسيل لا يقاوم الاعراض عن الدليل
المعمول بين الاصحاب كما ان دعوى عبادة فلا تصح من الكافر كذالك ايضا
فالك بعد تسليم ان غسل الميت من العبادات وانه لا تجري قرينة الكافر
كما اخبرات في العتق ونحوه اجتهاد دمع في مقابلة النص مع انه قال في كشف
اللثام يمكن ان يكون ما ذكروه من امر المسلم او المسلمة اشارة الى ان المتولي
للنية او هي والعب المسلم كما احتمل صلاة الشهيد فقال الظم ان الامر انما هو
لتحصيل هذا الفعل الا انه شرط لخلو الرواية منه للاصل الا ان يقال ان ذالك
الامر يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه له فيكون المسلم بمثابة الفاعل
فتجب النية منه انتهى واعلى من ذالك القول بان ذالك ليس من باب
التغسيل المعهود المشروط فيه النية بل شيء اوجبه الشارع في هذا الحال
وان وافقه في الصورة كما انه قد يرشد الى ذالك تصريح بعضهم بانه صورى
وان يجب الغسل مع وجود المسلم على ما ستعرف فلا يكون لدح محال العبادة
البالية ونحوها من الاصول التي تنقطع بادنى دليل فظهر لك انه لا وجه لل
عراض عن تلك الاخبار كما وقع للغير وربما تبعه بعض من تاخر عنه ومن
القريب حملها على التقية من بعضهم من حيث دلالتها على طهارة اهل الكتاب
مع ان المنقول هنا من جميع العامة عدا سفيان الثوري عدم جواز التغسيل
لعدم صحة العبادة من الكافر وهو مشاهد لا اخر على قبح لها الا ان الرشد في
خلافهم والاقوى ح قلنا الا انه ينبغي الاقتصار على مضمون الاخبار فلا

يتعدى الى غير اهل الكتاب وان اطلق كثير من الاصحاب الكافر اللهم
الا ان يدعى عدم القول بالفصل وعدم تعقل الفرق عند من يقول بنجا
سة الكل ويقال بابتناء الحكم في صورة مباشرة الكافر الماء واعمال النية فاعمال
في الكل واحد اما باد تكاب عدم الاشتراط هنا امبان الكافر من قبيل الاله
ولا ريب في ضعف ذالك كله او عدم الوصول الفارق ليس وصولا للعدم
فالمتجه التقييد بالذمي بل لا يبعد عدم الحاق المخالف بهم فضلا عن غيره
فتامل كما انه ينبغي التقييد بالاغتسال قبل التغسيل وان اطلق المصنف و
غيره وهل يتقيد الحكم المذكور بوجود المسلم او المسلمة مع احتمالات لا
يبعد العدم خلافا للصريح الوسيلة فلو فرض ان الكتابي علم ذالك عن المسلمين
سابقا ففعله اجتزي به نعم على ما تقدم من احتمال ان النية من المسلم اتجه
من ما اعانته حتى يامر الكافر بذالك وفي اعادة الغسل لو وجد المماثل مسلما
قبل الدفن وجهان ينشان من حصول المامور به مع اصالة براءة ذمة المماثل
هنا للشك في شمول ما دل على الامر بتغسيل الاموات لمثل ذالك ومن عدم
حصول المامور به الحقيقي فيبقي رق العهدة مع الشك في شمول ما دل على
الاجتزاء بغسل الكافر لمثل المقام على انه من المعلوم ان الاكتفاء بغسل الكافر
انما هو للضرورة كما صرح به في الموثق ولا ريب في ارتفاعها بوجود المسلم بل
ينكشف بوجود المماثل عدم الضرورة واقعا وان الواقع انما كان لتخيل و
دعوى صدق اسم الاضطرار بمجرد ذالك وان تعقبه ما يرفعه فيتجه

السقوط لتحقق موضوع الامر الثاني في محل الامر الثاني في محل المنع ولعل الاقوى الثاني
وفاقا للتذكرة والذكرى وجامع المقاصد والروض والذخيرة وعن الايضاح و
للبيان وغيرها بل لم اجد فيه خلافا بين من تعرض له نعم استشكل فيه في القواعد كما
في التحرير وكانه لتعارض مدركها عنده والشك في شمول وجوب الغسل الماعن فيه مع
الشك في شمول ما دل على الاجتزاء بغسل الكافر لمثل المقام لكن قد يقال انه لا اشكال عندنا
في تكليف بالفروع ومقتضاه وجوب الغسل الصحيح عليه بان يسلم ويفعل الا ان
الشارع كلفه بتكليف اخر على تقدير عصيانه بالاول ولا طهور في الادلة ببدل
ية هذا عنه بحيث يسقط عنه التكليف بالاول ولم يعاقب عليه ولا ينافي وجوب
هذا الفعل عليه عصيانه بترك الاول وبين تدارك وجوبه عليه وان فعل الثاني
ومنه يعلم عدم سقوط الحقيقي عن سائر المكلفين مع التمكن لان فعله ان لم يسقط
التكليف به عن نفسه فلا يسقط من غيره بالاول فاذا وجد المماثل لا يقتضي ~~الخبر~~ عن
تكليف غيرهم وجب عليه لا يقال ان المسلم غير المماثل قبل وجود المماثل كان مامورا بذالك
والامر يقتضي لانقول الاجتزاء عن تكليفه غير المماثل لا يقتضي بالاجزاء عن مكلف غيره
مع اختلافهما والا لوجب القول بالاجتزاء بمجرد صحة صدور الامر من المسلم للكافر وان لم
يتمثله الكافر لعدم تكليفه بغير ذالك وهو باطل قطعا نعم يتجه القول بعدم
الاعادة لو فرض موضوع ما نحن فيه غير خارج عن القواعد ببعض ما اشرنا
اليه سابقا من عدم احتياج هذا الغسل للنية مع عدم مباشرة الكافر للميت
ونحو ذالك لكنه بعيد لظهور اخبار الباب وكلمات الاصحاب في ان ذالك

من الاغسال الاضطرارية الصورية وحيث ظهر لك ما قلنا وجه وجوب الاعادة اتجه
ما ذكره بعضهم من انه لو مسه احد وجب عليه الغسل ولو مع عدم مجيء المماثل
لما عرفت من عدم حصول الطهارة بهذا الغسل وعدم بدلية عنها بل هو اشبه
شيء بالتكليف الجديد عن غسل العصيان بالاول ولعله ما ذكرنا يظهر لك الفرق
بين خصوص هذا الاضطرار من الغسل وبين غيره فيجب الاعادة مع ارتفاعه قبل
الدفن في الاول دون غيره كما في الذكرى ولعله الاقوي لاقتضاء الامر الاجزاء
فتم جيدا ويجب ان يغسل الرجل محارمه اي من حرم عليه نكاحها مؤبدا بنسب
او رضاع او مصاهرة بلا خلاف اجده في الجملة بل هو اجماعي والاخبار مستفيضة
ان لم تكن متواترة لكن يشترط فيه ان يكون ذالك من وراء الثياب كما هو المشهور
او صريحة بل في الذخيرة نسبته الى الاصحاب مشعر بدعوى الاجماع عليه كما انه ليس
به عبارة التذكرة ايضا والحبل المتين لولا ينسب للامر بح لبعض متاخري المتاخرين
فطا الغنية وعن الكافي والاصباح ولعل الظاهر من الذكرى ايضا حيث قال وتا
لنما المحرمية لتسويغه النظر واللمس ولكن عن وراء الثياب محافظة
على العورة انتهى قلت ولكن الاولى للاطهر بحمل الاخبار الكثيرة التي تقدم
بعضها في انه وجه لا ينافي الاطلاق غيرها بل يحمل عليها كما هو قاعدة الا
طلاق والتقييد وعلله في المعتبر زيادة على ذالك بان المراة عورة محرمة فيحرم
النظر اليها وانما جاز مع الضرورة من وراء الثياب جمعا بين التطهير والستر وهو
مبني على حرمة النظر المحرم الى المحل عادا ما كما عن العلامة التصريح به في حد

المحارب والريب في ضعفه وان كان يقتضي كما يظهر الشيخ في محله ان شاء الله تعالى
والعمدة في الاستدلال الاول لكن قد يقال ان الاصل وان كان يقتضي حمل المطلق
على المقيد الا انه يقوي حمله هنا على الاستحباب اذ هو مع اعتضاد المطلقات هنا
باطلاقات الامر بالتغسيل وبالاصل وباستصحاب حلية التكشف حالة الحيوة
والنظر واللمس مع احتمال كون الامر بذالك لعارض خارجي كوجود اجنبي او
اجنبيات كما يشعر به ما تقدم من الروايات مضافا الى ظهور سياق كثير منها باتحاد
حكم الزوجة والمحارم في ذالك وقد عرفت ان الحكم بالاستحباب فيكون قرينة على
حمل الامر به عليه المتضمن الخبر بالمرئه والمحارم والا لزم استعمال اللفظ في حقيقة
ومجازه انه لا يتجه ما ذكره من احتمال حمل المطلق على المقيد لظهور قوله ص في خبر
منصور ابن خازم المروي في الكتب الثلاثة في جواز التجريد بحيث لا يصلح حمله
على المقيد قال سئلت عن الرجل يخرج في السفر ومعه امراته يغسلها قال نعم وامه
واخته ونحو هذا يلقي على عورتها او يغسلها وقوله ايضا في خبر زيد الشحام حيث
سئله عن امراة ماتت وهي في موضع ليس معهم امراة غيرها ان لم يكن فيهم
لها زوج ولا ذو رحم دفنوها بثيابها ولا يغسلونها وان كان معهم زوجها او ذو
رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها الحديث وقول امير المؤمنين ع في
خبر عن ابي خالد عن زيد بن علي عن ابائه في حديث قال اذا مات الرجل في السفر
واذا كان معه نساء ذوات رحم محرم يوزرنه ويصبين عليه الماء ويمسسن جسده
ولا يمسسن فرجه اذ لا قائل بالفصل بين الرجال والنساء من المحارم ومن ذالك

كما ظهر لك وجه القول بالاستحباب لكن الوقوف مع المشهور احوط ان لم يكن اقوى
سيما مع امكان المناقشة في المعتمد مما تقدم وهو الصحيح باختصاص المرئة بمن ذكر
فيه وكذا حال غيره من الاخبار كما ان الامور الاخر لا تصلح المعارضة فضلا عن العلاج بها ايضا
فالتجريد مظنة الوقوع في المحرم كالفاقة للشهوة سيما في المحارم التي هي الاجانب
كما انه وجه ونحوها وكيف فهل يقبل لتغسيل الرجل لمحارمه بما اذا لم تكن مسلمة
او زوج بناء على جواز تغسيله اختيارا وكلام الاول بل قد يظهر
من التذكرة والحبل المتين الاجماع عليه ولعل الاقوى لقول الباقر في خبر زرارة لا
يغسل الرجل المرئة الا ان لا توجد امرأة وما في سنده عن الطعن منجبر بما عرفت
وللاشعار به قول ابيهم في الصحيح اذا مات الرجل مع النساء وسئلته امرأته فان
لم تكن امرأته معه غسلته اولاهن به وتلف على يديها ولا اختصاص الاخبار التي
المجوزة لتغسيل المماثل بما قد ينساق الى الذهن ان الحكم المعروف في الزمن الاول
من حيث ان السائل اذا سئل يفرض عدم النساء ان كان الميت امرأة وعدم الرجال
ان كان رجلا ومع ظهور سؤاله فيما قلنا لم نر من الاصحاب من اوجب عليه فيه
فالك فكان كالتقرير له على معتقد مخلا فالسرائر والمنتهى وكشف اللثام
والمدارك والذخيرة وعن التلخيص ولعله الظاهر من النافع كغيره من اطلق فان
لك مجوفه وضم الاعتبار للاصل واطلاق الامر بالتغسيل للاموات واطلاق
الصحيح منصور المتقدم واشعار الاقتران بان وجه في كثير الاخبار به بل في
جملة منها لتغسله امرأته او ذات قرابته كما في اخرى ليغسلها زوجها او

ذو رحم لها

ذو رحم لها او قد عرفت عدم الاشتراط بالنسبة اليها الا اقل من الشك في شرطية وما اشك في شرطية
ليس شرطا على المختار سيما في المقام لعدم اجمال الغسل هنا فتأمل وهو حسن الا ان الاولى اولى
لامكان المناقشة في جميع ذلك كما لا يخفى سيما في صحيح المنصور الذي هو العمدة في المقام
من حيث اشعار قوله في السفر بعدم وجود المماثل فلا شاهد فيه على ذلك وكذا الحال في جميع ذ
ذلك المرئة بالنسبة الى محارمها فلا حاجة الى الاعادة لعدم القول بالفصل بينهم من احد
من الاصحاب تمام الظاهر كما اشرنا اليه سابقا عدم وجوب الاعادة لو وجد المماثل قبل الدفن ان
قلنا باختصاص الجواز في حال الضرورة لاصالة البرائة واقتضاء الامر الاجزاء والفرق بينه و
بين ما تقدم في الكافر واضح كما ان الظاهر تحقق الاضطرار بامتناع المماثل من المباشرة وعدم
التمكن من اجباره او قلنا بعدم صحة الغسل معا اجبر لاشتراط القربة ويحتمل قويا هنا القول
بسقوط الغسل من غير المماثل لاختصاص التكليف في المماثل مع عدم الدليل على الانتقال
الى غيره بمجرد عصيانه فالاصل البرائة ولا يغسل الرجال من ليست بمحرم اي من لم يحرم عليه
نكاحها مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة على المشهور بين الاصحاب شهرة كادت
تكون اجماعا بل في التذكرة نسبته الى علمائنا وفي الخلاف الظاهر الاخبار المروية عنهم
والاجماع مع نسبته ما دل على خلاف ذلك من الاخبار الى الشذوذ والمعيب وكلا يغسل الرجل
اجنبية وكلا المرئة اجنبيا وهو اجماع اهل العلم انتهى وافتى هنا ابنا حمزة وسعيد
والفاضلان والشهيدان والمحقق الثاني وغيرهم وهو المحكي عن المقنع والنهاية
والمبسوط والمهذب والاصباح لقوله ع وصحيح الحلبي بعد ان سئل عن المرئة
تموت في السفر وليس معها ذو محرم ولا نساء قال تدفن كما هي بثيابها وقوله ايضا

في صحيح عبد الرحمن ابن ابي عبد الله ع بعد ان سئله عن امرئة ماتت قال تلف وتدفن
ولا تغسل وقوله ايضا في صحيح الكناني في المرئة تموت في ارض ليس فيها الا الرجال
تدفن ولا تغسل الا ان يكون زوج معها ونحوها غيرها من الاخبار المعتبرة وكفى بها
حجة على المطلوب سيما بعد اعتضادها بما سمعت من دعوى الاجماع صريحا وظاهرا بل
لعله محصل العدم صراحة عبارة المخالف بالخلاف وبما سمعته ايضا من الاخبار في
صورة العكس وباصالة الحرمة اللمس والنظر حيث يتوقف التغسيل عليهما او هي كما انها
صريحة في نفي الغسل مجردا او صريحة ايضا في نفيه من وراء الثياب ولو مع عدم مما
سة شيء من البدن او تغميض العين عن النظر مع عدم ثبوت العفو عن نجاستها
هنا لو غسل من ورائها اما عسى يظهر من المقنعة ويب كما عن ابي الصلاح في الكافي
من ايجاب تغسيلها من وراء الثياب مع اشتراطه في التهذيب عدم المواساة ضعيف
كمستنده من خبر ابي سعيد وابي بصير سمعت الصادق ع يقول اذا ماتت المرئة مع قوم ليس
فيهم محرم يصبون عليها الماء صبا وابن سنان ايضا قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول المرئة اذا ماتت مع الرجال فلم يجدوا امرئة تغسلها غسلها بعض الرجال من
وراء الثوب ويستحب ان يلف على يده خرقة وخبر جابر عن الباقر ع في المرئة تموت مع
الرجال ليس معهم امرئة قال يصبون الماء من خلف الثوب ويلفونها في اكفانها
ويصلون ويدفنون مع احتمال الاخير المحارم اذ هي وعدم الجابر لها بل اعراض
الاصحاب عنها بل نسبها بعضهم الى الشذوذ وعدم مقاومتها لما ذكرنا من وجوه على انه
قد يقال من انه لا منافاة بينهما لاطلاق الاولى وتقييد الثانية لا يلتفت اليه سيما

مع صراحة

مع صراحة صراحة بعض اخبار الباب في نفيه نعم قد يقال ان ذلك احوط لاشتراط تغميض العين
ايضا كما في الغنية على اشكال فيه سيما اذا استلزم تنجيس الكفن كالاشكال في دعوى استحبابه
جمعا بين الاخبار كما في احد احتمالي الاستبصار وفي ذلك النهي صريحا وفي بعضها والامر
بالدفن كما هي في ثيابها في اخرى مضافا الى ظهور كثير من كلمات الاصحاب في الحرمة ايضا
فلعل الاحوط التي اصح كما ان الاحوط ايضا ترك التيمم وان دل عليه خبر عمرو ابن
خالد عن زيد ابن علي عن آبائه عن علي ع قال اتى رسول الله ص م نفر فقالوا ان امرئة
توفيت معنا وليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم قالوا صببنا الماء عليها صبا
فقال ما وجدتم امرئة من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا تيمموها الا انه مع
ضعفه وعدم العثور على الفتوى به عن احد من اصحابنا بل في التذكرة نسبة فقيه
الى علمائنا كظاهر الخلاف وغيره ايضا نعم نسبه الى الشهيد الى العلامة ولم اجد موافقته
للمنقول عن ابي حنيفة وحمله المعتمد من الاخبار عن ذكره في مقام البيان مستلزم
للمس المحرم ايضا فطرحه اولى نعم قد يقال باستحباب غسل مواضع التيمم منها مع عدم
اللمس لما رواه المفضل ابن عمر قال قلت للصادق ع جعلت فداك ما تقول في المرئة
تكون في السفر مع رجال ليس فيهم لها ذو محرم ولا معهم امرئة ما يصنع بها قال يغسل
منها ما اوجب الله التيمم ولا تمس ولا تكشف شيء من محاسنها اللتي امر الله
تعالى بسترها فقلت كيف يصنع قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل
ظهر كفيها او عن المبسوط والنهاية والتهذيب جواز العمل به ولعله لا ينافيه
ما في خبر داود ابن فرقد قال مضى صاحب لنا يسئل ابا عبد الله عن المرئة تموت مع

الرجال الذين فيهم زوجها هل يغسلونها وعليها ثيابها فقال اذا يدخل ذلك عليهم ولكن
يغسلون كفيها انتهى وقد ينافيه ما في صحيحة ابي بصير من الامر فيه بغسل موضع الوضوء منها
لكن يمكن حمله على ما عدا الذراعين والقدمين وقال الشيخ في الاستبصار بعد ذكره هذه
الاخبار ان الوجه فيها ان تحمل على ضرب من الاستحباب انتهى بل ادعى الاجماع على اشتراط
المماثل في غير ما استثنى قلت ولعل الاحوط دفنها مع عدم فعل شيء من ذلك بها اللهم
بالدفن كما هي في الاخبار السابقة لظهور التشبيه فيه بذلك ثم الظاهر من اخبار الباب
وجملة من كلمات الاصحاب ان ما ذكرنا من عدم تغسيل الرجل الاجنبية ليس لكونه منهيا
من النظر واللمس فيغسل لذلك وان ذكره بعضهم مؤيدا للحكم بل الظاهر ان المراد شرطية
المماثل والمحرمية او الزوجية لتعبد فلا يصح وان اتفق وقوعه على وجه غير محرم
حتى لو قلنا بعدم اشتراط النية في التغسيل اذ اقصى ما يخرجه ذلك عن حكم العبادات
لا غيره فتم فظهر لك من جميع ما ذكرنا انه لا يغسل الرجل الاجنبية نعم استثنى المصنف
عن ذلك تبعا لغيره بنت الاقل من ثلث سنين فقال الا من لها دون ثلث سنين
كما عن المبسوط والاصباح ولعل المراد بنت ثلاث سنين فما دون فيرجع اليه
ما في الوسيلة والسرائر والجامع والنافع والقواعد والارشاد والمنتهى والتذكرة
والبيان والدروس وغيرها من جواز تغسيل الرجل الاجنبي بنت الثلاث فما دون
في التذكرة ونهاية الاحكام والروض الاجماع عليه ويشهد له التتبع من كلمات الاصحاب
اذ لم اجد فيه خلافا بين الاصحاب اصحابنا المتقدمين والمتاخرين سوى ما يظهر من
المصنف في المعتبر حيث قال لعل مناقشة فيما ذكره من المستند لذلك فالاولى المنع و

والفرق بين

والفرق بين الصبي والصبية لان الشرع اذن في اطلاع النساء على
الصبي لافتقاره اليهن في التربية وليس كذلك في الصبية والاصل حرمة النظر
انتهى وظاهره عدم الفرق في ذلك بين حالتي الاختيار والاضطرار بل ولا بين كونه من
وراء الثياب وعدمه وان كان ربما يشعر بالثاني من التعليل الا انه من حيث
كان لا دليل عنده على جوازه من وراء الثياب اشكل الحكم به من حيث حصول النجاسة
وكيف كان فلا ينبغي ترك الاحتياط اشكال في ضعفه بعد ما عرفت من الاجماع المحكي
المنقول المعتضد بالتتبع لكلمات الاصحاب وبالاصل والاطلاقات وبما في الفقيه
قال ذكر شيخنا محمد ابن الحسن في جامعه في الجارية تموت مع رجال في السفر قال اذا
كانت ابنة اكثر من خمس سنين او ست دفنت ولم تغسل وان كانت بنت اقل من
خمس سنين غسلت قال وذكر عن الحلبي حديثا فيه معناه في الذكرى انه اسند الصدوق
في كتاب مدينة العلم ما في الجامع الى الحلبي عن الصادق عليه السلام انتهى ولا ينافيه الاستدلال
بالشرط الاجنبي التحديد بالخمس او الست في الاول لا ينافيه شموله ايضا للزايدة على الثلاثة
ان لم نقل به وهو في التهذيب ايضا قال روى محمد ابن احمد ابن يحيى مرسلا قال روي
في الجارية تموت مع الرجل فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ست دفنت ولا
تغسل ثم قال لعل هذا يعني ولا يجرد بل تغسل في ثيابها انتهى قلت واولى عنه ما حكاه في الذكرى
عن ابن طاوس ان ما في التهذيب من لفظ اقل وهم ومن العجيب انه ظن في المعتبر ان الشيخ
استدل بها على المطلوب وقد عرفت انها ظاهرة او صريحة في منافاته كما انه ظن انعقاد
دليل الحكم فيها ولذا قال بعد ذكرها والرواية مرسلة ومتنها مضطرب فلا عبرة بها

ثم لا نعلم القائل انتهى واعجب من ذلك كله استناده في المنع الى اصالة حرمة النظر مع ان الاصل
يقتضي العكس كما هو واضح وكيف مع ان المعلوم من بديهة الدين جواز النظر واللمس للصبية
في الجملة بل في الرياض انه يستفاد من النص الصحيح جواز النظر الى حد البلوغ وحكى عليه
عدم الخلاف وفي المعتبر جواز تقبيله الى الست كما في كثير منها او الى الخمس كما في بعضها
انتهى نعم قد يستدل له بقول الصادق عليه السلام في الموثق بعد ان سئل عن الصبي تغسله امرأة
قال انما تغسل الصبيان النساء وعن الصبية لا تصاب امرأة تغسلها قال يغسلها اولى
الناس بها وفيه مع عدم صلاحيته لمعارضة ما تقدم واحتمال زيادة الصبية على الحد
المذكور واحتمال دلالته ايضا على المطلوب بوجه اذ قد يكون الاولى بها ليس من المحارم
فهو كالاجنبي ان المراد الاولى او من ياذن له الولي فتم جيدا هذا وفي المقنع تحديد
جواز الغسل لتغسيل الرجل للصبية بما اذا كانت اقل من خمس وفي المقنع انها ان كانت اكثر
من ثلث غسلوها في ثيابها ومال اليه بعض متاخري المتاخرين وهو لا يخلو من قوة بناء على جواز
النظر واللمس لبنت الاكثر من ثلاث فتشمله الاطلاقات وما وقع من بعض متاخري المتا
خرين من المناقشة في عموم او اطلاق يشمل ذلك في غير محله لا يخفى على من لاحظ الاخبار
سيما ما دل على وجوب غسل الميت من غير تقييد للواجب عليه بشخص خاص وما دل على
الترغيب في غسل الميت كقول الصادق عليه السلام من غسل ميتا وايما مؤمن غسل مؤمنا فله كذا وما
الى صدق اسم التغسيل على ما وقع من مثله ودعوى انه اسم للصحيح واحتمال الاشتراط
المماثلة يمنع من تحققه فيه مما لا يخفى بناء على المختار من عدم شرطية ما شك في شرطيته
مع ظهور كون الغسل من المبينات لا من المجملات واذ قد عرفت ذلك ظهر انه لا مانع من
التمسك بالعمومات او الاطلاقات في نحو ذلك ولا ينافيه ما دل على عدم جواز تغسيل

الرجل

الرجل امرأة اجنبية لعدم تناول اللفظ لها نعم ينبغي دوران الحكم على مدار جواز النظر
واللمس بحيث امتنعا امتنع ان ولو من وراء الثياب ايضا لعدم ثبوت العفو
عن النجاسة الحاصلة ملاصقة الثياب واطلاق ما سمعته من الصدوق مضافا
الى ظاهر كثير كلمات الاصحاب بل هي ظاهرة في منع تغسيل الزايدة على الثلث وان جاز النظر
واللمس فتامل جيدا ويؤيده ما سمعته في صورة العكس من حيث ظهور خبر ابي النمير
في عدم جواز تغسيل النساء للزايد على الثلث مع انجباره بالشهرة بين الاصحاب ولا
ريب ان ما نحن فيه اولى من ذلك فلعله من هنا كان الاقوى الاقتصار عليها كما
كان فتوى الصدوق او غيره صريحة لظاهر غيره من الاصحاب او صريحه بل صرح به بعضهم
عدم اشتراط ذلك بالاضطرار خلافا للمبسوط والنهاية وكذا السرائر والمقنعة بل المحكي
الظاهر من الوسيلة ايضا من اشتراط ذلك بفقد المماثل وهو ضعيف لعدم الدليل عليه
واحتمال شمول قولهم لا يغسل الرجل امرأة الا اذا لم يوجد امرأة لمثل ذلك فيه ما لا
يخفى مع الطعن في سنده فالاقوى حينئذ جوازه اختيارا وكذا امرأة وكالرجل في جميع
ذلك من الاحكام المتقدمة والمرأة لا تغسل الاجنبي مطلقا على المشهور بين الاصحاب
شهرة كادت تكون اجماعا بل في التذكرة نسبته الى العلماء مشعرا بدعوى الاجماع بل صرح به
في المعتبر فقال ولا تغسل المرأة اجنبيا وهو اجماع العلماء انتهى ويشهد له التتبع
لكلمات الاصحاب فلم نجد مخالفا سوى ما ستعرف ويدل عليه ايضا مضافا الى ذلك
والى اصالة حرمة النظر واللمس مع التوقف عليهما قول الصادق عليه السلام في صحيح علي
بعد انه سئل عن الرجل يموت وليس معه الا النساء يدفن كما هو بثيابه وفي صحيح الحلبي

ابي الصباح الكناني في الرجل يموت في السفر ليس معه الا النساء قال يدفن ولا يغسل ونحوها
غيرها من المعتبرة وفيها الصحيح حينئذ وترك التعرض فيها لذكر التيمم مع كونه في مقام البيان
كالصريح في نفيه مضافا الى الاصل واستلزامه اللمس المحرم مع ما من التذكرة من نسبة
النفي الى علمائنا فلا اشكال في نفيه كما انه لا اشكال في نفي التغسيل من وراء الثياب
لظاهر الاخبار ان لم يكن صريحها خلافا لما في المنقول عن ظ المقنعة وموضع من
التهذيب والكافي والغنية فاوجبوه من وراء الثياب ولعله لقول الباقر ع
في جابر في رجل مات ومعه نسوة وليس معهن رجل قال المرأة من خلف الثوب ويلفها
في اكفانه من تحت الستر الخبر وهو مع عدم الجابر بل تطرق الوهن اليه بمصير اكثر
الاصحاب ان لم يكن كلهم الى خلافه واحتماله المحارم غير صالح لمعارضة ما تقدم فلا
وجه لدعوى الجميع بينهما بحمل الاول على التغسيل مجردا والثاني من وراء الثياب
وكيف مع ان كالصريحة في نفيه حتى من وراء الثياب كما لا يخفى على من لاحظها
لاحظها مع ان بعض من نسب اليهم الفتوى وبعضهم لم يتحققه فيما حضرنا من
كتبهم كالمقنعة والغنية واما الاول فليس سوى ان النساء يغسلن الصبي كذا
من خمس من فوق الثياب اذا لم يكن رجل ولا ذات محرم واما الثانية فقال فيها ان
لم يوجد من هذه صفته غسلته الاجانب في قميصه وهن مغمضات وكذلك الحكم في
المرأة ومن اصحابنا من قال اذا يوجد للرجل الاجانب من النساء وللمرأة الاجانب
من الرجال دفن كل واحد منهما بثيابه من غير غسل والاول احوط انتهى قبل وقريب
منه ما في الكافي وهي كما ترى لا ظهور فيها في الخلاف فضلا عن الصراحة فالمحكي في

المحكي من موضع من يب وظني انه كالمقنعة مع انه اخر منه والاستبصار حكم بالاستحباب
ه عنه في النهاية والمبسوط والاخلاف فلا اعراض من ذلك فظهر انه لا وجه للركون
الى ظ الخبر المتقدم بل لعل المتجه فيه عدم الاستحباب من جهة وذلك المنهي والامر
بالدفن في الاخبار المتقدمة مع استلزامه التجليس لكلام الاصحاب ولو امكن
صرفهما الى نفي الوجوب حاز حمله في الدفن من غير غسل لكن لبعيد سيما في عبارات
الاصحاب مع استلزامه التجليس الذي لم يثبت العفو عنه هنا فالمتجه حرمته
ومنه يظهر لك ما في الحكم بالاحتياط في عبارة الغنية فطرح الخبر اولى من ذلك لطرح
خبر عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن ابائه علي عليه السلام قال اذا مات الرجل في السفر
مع النساء ليس فيهن امرأته ولا ذو محرم من نسائه قال يؤزرنه الى الركبتين و
يصببن عليه الماء ولا ينظرن الى عورته فلا يلمسنه بايديهن ويطهرنه وخبر ابي بصير في
رجل مات مع نسوة ليس فيهن محرم فقال ابو حنيفة يصب عليه الماء صبا وقال ابو
عبد الله ع بل يحل لهن ان يمسسن منه ما كان يحل ان ينظرن منه اليه وهو حي فاذا
بلغن الموضع الذي لا يحل لهن النظر اليه ولا مسه وهو حي صببن عليه الماء صبا فلم ار في
احد من الطائفة افتى بمضمونهما اللهم الا ان يرجع الى القول بالتغسيل من وراء الثياب
وهو كما ترى فتدبر جيدا وكما لا يشتغل في الرجل بغسل الصبية على ما تقدم كذلك يستثنى
من حكم المرأة تغسيل الصبي ولو اجنبيا بلا خلاف واحد فيه هنا في الجملة بل الاجماع عليه
محصلا فضلا عن المنقول في التذكرة والمنتهى ونهاية الاحكام وغيرها انهم اختلفوا في
تحديد الجواز فظاهر المص كما في المبسوط والاصباح القصور عن ثلاث والمشهور الثلث

فادون وفي المقنع كما عن المراسم جواز تغسيل النساء الصبي مجردا ان كان ابن خمس سنين
وان كان ابن اكثر غسلنه من فوق الثياب وقسم ابن حمزة الصبي ثلثة اقسام ابن ثلث
وابن اكثر ومراهق فالاول تغسله النساء مجردا من ثيابه والثاني تغسله من فوق ثيابه
والثالث يدفن من غير غسل ونحوه ابن سعيد في الجامع الا انه لم يذكر المراهق ولعل كان
منشأ القولين الاولين خبر ابن النمير مولى الحارث ابن المغيرة سئل الصادق ع عن الصبي
الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين من حيث دخول الغاية وعدمه وظني
ان القول الثاني يرجع الى الثاني بارادة الثلث فادون كما يشعر اليه ما في النهاية من
الاتفاق على التغسيل ابن ثلث سنين وكذا المنتهى والتذكرة فلا اشكال ح في ذلك من
هذه الجهة نعم قد يشكل قصر الحكم عليها وعدم جواز تغسيل من زاد عليها سيما مع اطلاق
قول الصادق ع في صحيح الحلبي بعد ان سئل عن الصبي تغسله امرأة قال تغسل الصبيان
النساء وجواز لمسهن والنظر لمن زاد عليها فيشمله ح اطلاق الامر بالتغسيل مضافا
الى عدم شمول ما دل على عدم تغسيل الرجل الا الرجل والمرأة الا المرأة لما لا يخفى فيه الحد
لخروج الطفل عن مفهوم الاسمين الا ان يقال ان خبر ابن النمير بعد انجباره بالشهرة
بالشهرة بين الاصحاب يرفع ذلك كله ولا ينافيه جواز اللمس والنظر ولعل ذلك من
من الشرائط التعبدية فلعل الاقوى ح الاقتصار عليها وان كان القول بدوران
الحكم مدار جواز النظر واللمس كما مال اليه بعض متاخري المتاخرين لا يخلو من قوة
ثم ان ظ المشهور او صريحه جواز ذلك اختيارا بل في التذكرة والنهاية الاجماع عليه
ايضا كما هو قضية اطلاق معقد اجماع المنتهى والمختلف لكن المنقول عن صريح المص في

وظاهر السرائر والوسيلة وغيرهما من القصر على الضرورة ضعيف جدا مع انه في ا
المعتبر فالقول الاول الاصل مع التعبد من بلا دليل به الاولى بالتحريم ولعل ذلك ما
مراد غيره الفقها والامر سهل ثم اعلم ان حيث ظهر لك جواز تغسيل كل من المرأة والرجل
الصبي والصبية ولو كانا اجنبيين فالمراد ان الرجل يغسلها مجردة من ثيابها كما ان المرأة تغسل الصبي
مجردة ثيابه بلا خلاف اجده في الثاني بل عليه الاجماع في التذكرة والنهاية وهو الحجة مع
ان قضية ما ذكرنا من الادلة سابقا ولعل ما سمعته سابقا من المقنعة وعن المراسم من تغسيل
ابن الزايد على الخمس بثيابه ليس خلافا فيما نحن فيه لعدها عرفت من المناقشة في اصل الجواز
والا فالمتجه بناء على جوازه تجرده اذ لا دليل على اشتراط ذلك كما انه لا دليل عليها الا
بالنسبة للاول اي تغسيل الرجل الصبية فما عن في الوسيلة والجامع وعن المراسم من ا
التغسيل من وراء الثياب ضعيف بل في ظاهر التذكرة وصريح النهاية والروضة الا
جماع عليه فالاقوى ح الجواز مع التجريد كما صرح به جماعة ويقتضيه اطلاق
اخرى بل لعل قضية اطلاق ما ذكرنا من عدم وجوب ستر العورة فضلا عن غيرها
كما صرح به في جامع المقاصد والروض بل نسبه في الاول الى اطلاق النص
والاصحاب ثم لا يخفى ان المراد بما تقدم سابقا من التحديد بثلث سنين انها هو
لنهاية الجواز واذا وقع الموت عندها فادون فلا يقدح تاخر التغسيل بعد
الموت لذلك كما في جامع المقاصد من ان الثلث سنين هي نهاية الجواز فلا
بد من كون الغسل واقعا قبل تمامها اما لا يخلو من نظر وتامل ولا فرق في جميع ما
ذكرنا في الصبي والصبية بين معلوم الذكورية والانوثية وعدمه فالخنثى

المشكل الذي لا يمكن مع اشكاله بناء على عدم اعتبار القرعة وعدم الاطلاع
على الاشتباه ونحوها واوضح اذا كان الثلاث فما دون بناء على نهاية الجواز
وكذا اذا كان الاكثر مع وجود امة له بناء على ما تقدم سابقا ومع عدمها
ففي التذكرة والمنتهى والقواعد والارشاد والذكرى وجامع المقاصد وا
والروض تحل لغسل محارمه من الرجال والنساء معللين ذلك بالضرورة لتعذر
المماثل وعن ابي علي انه تغسله امته وعن ابن البراج انه ييمم ولا يغسل للنظر
في الجميع مجال اما الاول فلعدم تناول ما دل على الضرورة المسوغة لغير المماثل
لمثل ذلك لظهورها او صريحها في معلوم الرجولية والانوثية ودعوى
ان المخالفة مانع لان المماثلة شرط في غاية الوهن لمخالفة لتصريح كلام الخصم
ومنه يظهر فساد التمسك بالعمومات لكونها مخصصة عند الخصم بما دل على
اشتراط المماثلة الا مع التعذر في خصوص المحارم ولذلك احتاج هنا
الى التعليل بالضرورة مع ان قضيتها عدم الاقتصار على المحارم كالتمسك
باستصحاب جواز النظر واللمس اذ هما غير صالحين لاثبات العبادة التوقيفية
واما الثاني فمع ابتنائه على ما تقدم سابقا غير مطردة اذ قد لا يكون عنده امة
واحتمال التكليف بشراء امة له من تركته فان لم يكن عنده تركته فمن بيت المال
كما عن احد وجوه الشافعية مما لا ينبغي ان يصغى اليه بعد فرض عدم الدليل عليه
واما الثالث فلا دليل على وجوب التيمم مع لزوم المحذور ايضا فلعل الاحوط
تكرير الغسل مرتين من كل من الرجال والنساء وان كان لا يلزمون بذلك لاصالة

براءة ذمة كل منهما والمقدمة بالنسبة اليهما غير معقولة كواجدي المني في الثوب المشترك
لا يقال انه كيف يتصور فيه التقرب من كل منهما لانا نقول انه كسائر انواع الاحتياط يكفي
فيه احتمال التكليف هذا كله مع وجود المحارم اما مع العدم ففي التذكرة ان الوجه دفنه
من غير غسل وفي المنتهى ان الاقرب جواز صب الماء عليه للرجال والنساء من فوق الثياب
وليس لاحدهما ان يغسل مجردا الا ان يكون رجلا ان كان الغاسل امرأة وامرأة ان
كان الغاسل رجلا انتهى قلت وانت لا يخفى عليك بناؤه على جواز تغسيل الاجانب
عند التعذر فلا اشكال في الجواز هنا ان قلنا بشموله لمثل ما نحن فيه من التعذر
واما بناء على العدم فلعل ما ذكرناه من الاحتياط السابق جار هنا والا فدعوى ال
الوجوب على احدهما كما هو ظ المنتهى قد ينافي فيه لعدم دليل عليه اللهم الا ان
ان يستند في ذلك الى عموم ما دل على وجوب غسل كل ميت مع منع اشتراط المماثل
الا في على معلومية حال الميت لكن قضية ذلك عدم الالتزام بتقديم المحارم مع وجو
مع وجودهم لعل ذلك اقوى ولي واقرب للاحتياط وربما يحمل عليه كلام من عبر
من سمعت من الاصحاب وان بعد ذلك جدا كما في كلام بعضهم وهو الذي يقوى
يقوى في نفسي والمحكي عن احد وجوه الشافعية الا انهم استدلوا له استحبابا باستصحاب
باستصحاب حاله في الصغر ولا ريب في ضعف ذلك لاختلاف الموضوع ولا
لاستناد الى ما ذكرنا من العمومات ومنه يظهر الكلام فيما لو وجد ميت او
او بعضه مما يجب تغسيله واشتبه ذكوريته وانوثيته لظهور كونها في
واحد فتأمل وكل مظهر للشهادتين ولم يعلم منه عدم الاذعان بهما او باحدهما

وان لم يكن معتقدا للحق الذي لا يخرجه من حكم الاسلام في الدنيا كالامامة ونحوها
يجوز تغسيله اي يجب عدا الخوارج والمعروف منهم من خرج على امير المؤمنين ع
للتحكيم الحكمين والغلاة جمع غال وهو من اعتقد الهية احد من الناس كما في ال
الروض والمعروف من ذلك من اعتقد الهية علي ع وكذا كل من ارتكب ما يحكم
بسببه بالكفر من قول او فعل او غيرهما كالنواصب والمجسمة ومنكري مسألة من ضرو
ريات الدين وغيرهم لا يجوز تغسيلهم للحكم بكفرهم ولا يغسل الكافر اجماعا محصلا و
منقولا على لسان مثل الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم للاصل مع ظهور الادلة
في غيره ولقول الصادق ع في خبر عمار النصراني يموت مع المسلمين لا تغسله ولا كرامة
ولا تدفنه على قبره وان كان اباه فلا اشكال ح في ذلك كما انه لا اشكال في وجوب
غسل المؤمن اي الامامي المعتقد لامامة الائمة الاثني عشر ما لم يحصل معه
سببا للكفر بل هو اجماعي ان لم يكن ضروريا واما ما لم يكن كذلك كالعامة وفرق الحق
به الامامية المبطلة كالواقفية والفطحية والناووسية فالمشهور تحصيلا و
ونقلا في الذكرى والروض والحدائق والرياض التغسيل بل عن التذكرة ونهاية
الاحكام الاجماع على وجوب تغسيل الميت المسلم قيل وهو الظاهر من المنتهى حيث حمل
قول المفيد رحمه الله بعدم الجواز على من علم نصبه وفي مجمع البرهان واما وجوب
غسل كل مسلم فلعل دليله الاجماع الى ان قال والظاهر انه لا نزاع فيه لاحد من المسلمين
كما في المنتهى وقال ايضا ولعل عبارات لبعض الاصحاب مثل الشيخ المفيد في عدم
غسل المخالف مبني على انه ليس بمسلم كما يدل عليه دليله في ريب ولكنه بعيد

انتهى قلت وقد يستدل عليه مضافا الى ما ذكرنا والى استصحاب جريان حكم المسلم عليه
والى ما يظهر من المشهور في باب الصلاة على الميت من الصلاة عليه وان ادعي
عليه فيها حتى قال في المنتهى وتجب الصلاة على الميت البالغ من المسلمين بلا
خلاف الى ان استدل عليه ايضا بما رواه الشيخ عن طلحة بن زيد عن ابي عبد الله
ع عن ابيه ع قال صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله تعالى ثم قال
المسلم هنا كل مظهر للشهادتين ما لم يعتقد خلاف ما علم بالضرورة من الدين انتهى
اذ لا قائل بالفرق سيما مع اشتراط الصلاة بالغسل بل لعل الصلاة اولى بالمنع فح
فحينئذ يصح الاستدلال بكل ما يصلح لذلك من العمومات وغيرها والى ما يشعر به
فحوى اخبار الباب وكلام الاصحاب من ايجاب تغسيل الميت في بلاد الاسلام بل
البعض منه وان لم نعرف مذهبه وللاصل يلحقه بالامامي ما اطلاق الادلة او عمومها
كقوله ع غسل الميت واجب وفي خبر ابي خالد اغسل كل الموتى والغريق واكيل السبع
وكل شيء الا ما قتل بين الصفين ونحو ذلك من الاطلاقات والزوج والزوجة
والمحارم ونحو قوله يغسله الولي او من يأمره بذلك وغيرها مع انجبار ما في بعضها
من الضعف في السند او الدلالة بما تقدم كما لا ينافيها نحو قوله ايما مؤمن غسل
مؤمنا اذا قصد به بعد اعتبار المفهوم وكون لفظ المؤمن لا يشمل المخالف على ح
حصول ذلك للموظف من الثواب على تغسيل غير المؤمن وهو مسلم بل استرف انه
مكروه على ما ذكره جماعة من الاصحاب والاصل في الخلاف في المقام المفيد في
المقنعة حيث قال ولا يجوز لاحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في

ولا يصلي عليه الا ان تدعوه ضرورة الى ذلك من جهة التقية انتهى و
ربما ظهر من الشيخ في يب موافقته حيث استدل بانه كافر ولا يجوز تغسيل
الكافر باجماع الامة كما المحكي عن المراسم والمهذب من ان المخالف لا يغسل ولعل الظاهر
من السرائر ايضا واختاره جماعة من متاخري المتاخرين في الحدائق منشا
القولين هو الحكم باسلامه او كفره فلا اشكال في وجوب الغسل بناء على الاول و
ان لم يدل عليه دليل بالخصوص تمسكا بالعمومات كما انه لا اشكال في عدمه بناء
على الثاني ومن هذا انكر على الذخيرة والمدارك حيث ظهر منهما التوقف في
الوجوب بل حكما بعدمه مع البناء على الاول حتى قال انه احداث قول ثالث
ولا وجه له قلت ولعل وجهه هو الحاق احكامه بعد الموت باحكامه في الاخرة
انه لا اشكال في كونه كالكافر بالنسبة اليها وان حكم باسلامه واجري عليه
جميع احكام الاسلام من الطهارة واحترام ماله ونفسه وغيرها ذلك في الدنيا
ولا تلازم بينهما او ان وجهه الشك في عمومات تشمل كل مسلم فالاصل البراءة
بل قد يظهر من ملاحظة جملة منها ارادة المؤمن لا اقل من عدم انصرافها الا
اليه سيما بملاحظة ما ظهر من بعض الاخبار ان التغسيل احترام الميت وتكريمه ولا
يصلح له الا المؤمن ومن ذلك كله ظهر لك ما يمكن الاستدلال به للثاني الا
ربما يبقى ضعفه في جنب ما تقدم انه هو اما البناء على كفر المخالف وهو معلوم الفساد
وللاخبار المعتبرة المنجبرة بعمل الاصحاب وبالسيرة القاطعة الدالة على تحقق الاسلام
بالشهادتين وانه الذي عليه جماعة الناس وبه تحقن الدماء وتنكح النساء

وتحمل المواريث

وتحمل المواريث وغير ذلك واما دعوى الحاقه بالكافر في هذا الحال وان كان مسلما
قبله وهو اضعف من سابقه لخلوه عن الدليل بل قد عرفت قيامه على خلافه واما
انكار دليل يدل على وجوب تغسيل كل مسلم فقد عرفت وجوده من العمومات او غيرها
واما ما عساه يظهر من بعض الاخبار ان ذلك كرامة له واحترام ولا احترام للمخالف
فيه مع ان الموجود في كثير من الاخبار المعتبرة تعليله بخروج النطفة التي خلق
منها منه عند الموت ولاجله كان كغسل الجنابة وفي اخر تعليله بلقاء اهل
الاخرة ومن الملائكة وغيرها فينبغي ان يكون ظاهرها لا مانع من جريانه ايضا بالنسبة
للمخالف باعتبار اظهاره الشهادتين فالاكرام في الحقيقة لهما كما انهما من اجلهما ترتبت
امور كثيرة هذا ووقع في كشف اللثام تفصيل لا اعرف له موافقا ولا عليه دليلا بل ولا وجها معتبرا
يركن اليه فحكم بحرمة التغسيل للمخالف مع قصد الاكرام له لنحلته ولاسلامه وحمل
كلام من صرح بالحرمة من الاصحاب على ذلك قال ويحتمل استثنائه للتقية هنا حضور احد
من اهل نحلته لئلا يشيع عنهم انا لا موتاهم فيدعوا ذلك الى التعرض تغسيل موتانا او لغيره
ويمكن تنزيل الوجوب الذي قال به المصنف على ذلك وحكم بالجواز مع ارادة تغسيله
كتغسيل الجمادات لا لقصد الاكرام والاحترام قال وعسى ان يكون ذلك مكروها لما فيه
للتشبيه بالمؤمن وكذا ان اريد اكرامه لصداقة او رحم او صداقة او محبة وان اريد
اكرامه لاقراره بالشهادتين احتمل الجواز اما اذا اريد اكرامه لكونه اهلا له لخصوص
نحلته لانهم لا تخرجها عن الاسلام والناجين حقيقة فهو حرام وقال الجدان
حكي عن الشرائع الجواز وعن المبسوط والنهاية والجامع الكراهة لا خلاف بين القول

بالجواز والحرمة اذا نزلت الحرمة على ما ذكرناه ولا ينافيه استثناء التقية لجواز ان يكون
للدلالة على المراد انتهى وفي كلامه مواضع للنظر ولا يخفى وكان الذي دعاه الى ذلك
تعبير بعض الاصحاب كالمصنف رحمه الله بالجواز واخر بالكراهة وثالث بالحرمة ورابع
بالوجوب واراد الجمع بين الجميع لعدم ان ثبت عنده ان سبب منع التغسيل للمخالف
انما هو من جهة عدم استحقاقه للاكرام والاكرام والاحترام والفرض ان وجوب
غسل الميت لذلك ولعله يرتكب مثل هذا التفصيل التكليف في الكافر ايضا ويحتمل
انه يفرق بينهما ومن المعلوم ان من عبر بالجواز كالمصنف لم يرد ذلك بل الظاهر ارادة
اثبات اصل الجواز في مقابلة القول بالمنع والا فمتى جاز وجب لعدم معقولية
غيره ويشعر بذلك تعبيره بالمؤمن والمسلم حيث قال فظهر للشهادتين يجوز تغسيله
ومن المعلوم وجوبه بالنسبة للاول فلا ينبغي الاشكال في ذلك ومن هنا احتج على ما وقع من
متاخري المتاخرين حتى بالغ في الانكار كما انه لا ينبغي الاشكال فيه من جهة التعبير بالكره
بالكراهة ايضا على ما ستعرف ثم لم نعلم انه ما يريد بالجواز في الصورة التي جوزها فيه
هل هو بمعنى الاباحة الخاصة او المندوب في مقابلة حرمة كالكراهة التي ذكرها
بمعنى اولية الثواب والمناقشة وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في خروج ما ذكره من
اخبار الباب وكلام الاصحاب ولعل عند التامل يرجع الى انكار التغسيل وان الذي
ذكره جوازه ليس من التغسيل المعروف الذي هو عبادة نعم بقي شيء وهو انه قد صرح
جماعة من الاصحاب منهم المصنف فيما ياتي بعد القول بالوجوب بان ذلك مكروه
وان اضطر غسله غسل اهل الخلاف وصرح به بعضهم بانه اذا لم يعرفه غسله هو

كتغسيل

كتغسيل اهل الحق وقد يشكل ذلك بالتنافي بين الكراهة والوجوب اولا وبعدم
الاجتزاء بغسل اهل الخلاف لعدم ان قام الدليل على وجوب التغسيل المفرق على
التغسيل الحقيق ثانيا وبعدم الدليل على الاشتغال او غسل اهل الحق بعد فرض
وجوب الاول عند تعذره بل قضية السقوط حينئذ ثالثا وقد يدفع الاول بما ذكره
غير مرة من بيان المكروه في العبادة وخصوصا في المقام كظهور كون المراد كراهة
تولي مباشرة المخالف مع وجود غيره فقد يقال ما ملنافي استحباب مباشرة الولي
بخصوصه للميت اذ لا فرق بين الكراهة وبين المستحب في منافاة الواجب
والثاني ما دل من الامر بالزامهم ما الزموا به انفسهم والثالث بوجوب اصل
التغسيل فقد ينافي في الثاني لعدم شمول ما دل على ذلك لمثل المقام لكون
التغسيل خطابا للغاسل لا الميت فلا يبعد القول بوجوب تغسيل اهل الحق مع عدم
التقية وان اوقعها الغسل اهل الحق كتغسيلهم فضلا عنهم للامر بالتغسيل لا الدليل
الالتزام ويؤيد ذلك انه لا يعقل الامر بالعبادة الفاسدة لغير التقية مضافا
الى قضية ما ذكرناه من الادلة السابقة وانهم لا هل الحق في ذلك وقد يحمل قولهم
فان اضطر غسله كغسل اهل الخلاف على ارادة التقية اذ هي اغلب افراد الا
ضطرار ثم انه لا اشكال في تبعية ولد المسلم للمسلم كما انه لا اشكال فيه بالنسبة
للكافر نعم قد يشكل ولد الزنا من كل منهما ولا يبعد عدم جريان حكم الاسلام
عليهما وان قلنا بطهارتهما لكن قد يقال بوجوب تغسيلهما لا للحكم باسلامهما
بل لعدم الحكم بكفرهما فتشملهما ح من العمومات الدالة على تغسيل كل ميت سيما مع علم

ما دل على ان كل مولود يولد على الفطرة في الاجماع على ان نعلل التي نا يغسل ويصلى عليه لا الخلاف
احتمال التفصيل بين ولد الزنا من المسلم وبينه من الكافر فيلحق الاول بابيه لغة
دون الثاني ضعيف بل لعل العكس اولى منه لنفي ولد الزنا من المسلم شرعا وعدم
ثبوت ذالك في حق الكفار والمجنون البالغ من الكفار والمسلمين بعد وصفه
الاسلام والكفر ملحق بهما على الظاهر وكذا لو بلغا مجنونين على اشكال التبوت التبعية
في حق الطفل دون غيره فقد يقال ح بعدم الحكم عليهما بشي منها فيجري عليهما
ما تقدم من وجوب التغسيل الا انه لا ترى بالنسبة الى ولد الكافر المسبي يتبع اخذا
فيحكم باسلامه ح لكن قد استشكل فيه بعضهم من عدم قيام دليل التبعية في
غير الطهارة وياتي تحقيق القول فيه انشاء الله كما انه ياتي تحقيق القول في
لقيط دار الاسلام بل ودار الكفر مع امكان التولد من مسلم وان حكم فيه بعضهم
هنا بجريان حكم الاسلام عليهما لكنه لا يخلو من نظر بالنسبة للاخير الذي ينبغي
تحقيقه في المقام وهو ما اشرنا اليه سابقا من ان المدار في وجوب التغسيل على
الاسلام وما في حكمه او على عدم ثبوت الكفر ولعل الاقوى الثاني تحضا للعمومات
وان ظهر من كلام الاصحاب الاط فتحصيل والشهيد على المراد به هنا هو الذي قتل
بين يدي الامام كما في المقنعة والقواعد والتحرير ومن اللاسم او نايبه كما في الوسيلة
والسرائر والجامع والمنتهى ومن المبسوط والنهاية ولعل الثاني طرد للاولين وكذا
ما في مجمع البرهان المشهور ان المراد بالشهيد هنا من قتل في المعركة بين يدي النبي
والامام النايب الخاص وغيره ان مذهب الاكثر بل في الذخيرة ان الاصحاب انهم

اشترطوا النبي صلعم واله والامام واحق به الخاص كما ان الظ ارادة الجميع بالامام
ما يعم النبي صلعم واله والامام والحق به الخاص كما ان الظ ارادة الجميع بالامام ما يعم
النبي صلعم واله او جهاد بحق اذ بدونه كما لو دهم المسلمين عدو يخاف منه على
بيضة الاسلام كما في ظ الغنية او صريحها وكذا اشارة السبق وصريح المعتبر والذكرى
والدروس والمدارك والذخيرة والحدائق وظاهر الروضة والروض وعن ظ
الخلاف ومحتمل التذكرة ونهاية الاحكام بل في ظ الاول او صريحه الاجماع عليه
ولعله الاقوى للحسن كالصحيح عن ابان ابن تغلب قال سمعت اباعبدالله ع
الذي يقتل في سبيل الله يدفن في ثيابه ولا يغسل الا ان يدركه المسلمون وبه
رمق ثم يموت بعد فانه يغسل ويحنط ويكفن ان رسول الله صلعم واله كفن حمزة
في ثيابه ولم يغسله ولكن صلى عليه ونحو ذالك في خبره الاخر قال سالت اباعبدالله
عن الذي يقتل في سبيل الله ايغسل ويكفن ويحنط قال يدفن كما هو في ثيابه الا ان
يكون به رمق الى اخره وخبر ابي خالد قال اغسل الموتى الغريق واكيل السبع وكل
شيء الا ما قتل بين الصفين فانه كان به رمق غسل والا فلا ولا ينافي ذالك عدم
تعليق الحكم على الشهيد في غيرها من الاخبار بل دعوى اعتبار الامام او نايبه في
مسماه لا اقل من الشك سيما بعد الاستفاد لفتوى من عرفت من الاصحاب فيبقى
ح عموم ما دل على التغسيل كل ميت محكما مع امكان دعوى انصراف تلك الاخبار الى
المقتول بين يدي الامام او نايبه لمنع اعتبار ذالك فيه شرعا او عرفا ولعل الخصم
انما ينازع في الحكم مع تسليم دخوله في الشهيد حقيقة شاهدا للمختار لا عليه

كما هو ظاهر عبارة المصنف رحمه الله في كون الوصف مخصصا وح يكون ما علق فيه
الحكم على الشهيد شاهدا للمختار لا عليه ومن هنا قد استدل في الذكرى بعموم
لفظ الشهيد وما في كشف اللثام من انه قد يمنع ممنوع ح قال في القاموس الشهيد
القتيل في سبيل الله تعالى لان ملائكة الرحمن تشهده او لان الله تعالى وملائكته
شهود له بالجنة او لانه ممن يستشهد به يوم القيمة على الامم الخالية او لسقوطه على
الشهادة اي الارض او لانه حي عند ربه حاضر او لانه يشهد ملكوت الله وملكه
انتهى وفي المغرب قال النضر الشهيد الحي كانه تاول قوله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء كان ارواحهم احضرت دار السلام و
ارواح غيرهم لا تشهدها يوم القيمة وقال ابو بكر سموا شهداء لان الله تعالى وملائكته
شهود له بالجنة وقال غيره سموا شهداء لانهم ممن يستشهد بهم يوم القيمة
مع النبي على الامم الخالية انتهى هذا مع انه لا ريب في ثبوت الاستعمال للفظ الشهيد
فيما عن والاصل فيه هنا الحقيقة بل دعوى الوضع للكلي الشامل له وللمقتول
بين يدي الامام اذ هو خير من المجاز ويؤيد ذالك ايضا الصدق العرفي حقيقة
وهو كاشف عن غيره حتى لو كان المعنى شرعيا من غير فرق بين القول بان
له شرعا او العرف المتشرعي ضابطا المراد الشرعي مجازا كان او حقيقة فتم جميع نعم قد
يشعر قوله في خبر ابي خالد الا ما قتل بين الصفين باعتبار تقابل العسكرين في
خصوص هنا الحكم على الشهيد فلا يشمل من قتل من المسلمين بدون ذالك كالمقتول
اتفاقا اي مع عدم عسكر للمسلمين وان كان ميتا من عيونهم ونحو ذالك الا ان

غيره من الاخبار مما اشتملت على التعبير بالقتل في سبيل الله شاملة له ولعله الاقوى
لاطلاق جميع الاصحاب بالنسبة الى ذالك فيمكن ح تنزيل قوله ما بين الصفين
على ما لا ينافيه وان كان هو اخص منه ويشترط من الشهيد مضافا الى ما ذكرنا من
معنى الشهيد ان يكون قد مات في المعركة كما صرح به جماعة من الاصحاب بل نسبه
غير واحد اليهم مشعرا بدعوى الاجماع عليه بل في مجمع البرهان كان دليله الا
جماع وفي التذكرة الشهيد اذا مات في المعركة لا يغسل ويكفي ذهب اليه
علماؤنا اجمع ونحوه في ذالك المعتبر والغنية والخلاف بل صرح الاخير بانه انا
خرج من المعركة ثم مات بعد ساعة او ساعتين قبل تقضي الحرب حكمه حكم الشهيد
واستحسنه في المنتهى وقضية هذا الاطلاق عدم الفرق في ذالك بين ان يدركه
المسلمون وبه رمق الحيوة او لا ولعله لعدم ما عرفت من اطلاق معقد
الاجماع واطلاق الشهيد والقتيل في سبيل الله وما قتل بين الصفين واصالة
البراءة ونحوها مضافا الى غلبة عدم الموت باول الجراحة بل غالبا يبقى اناما ما
معها على انه لو اعتبر ذالك لوجب تغسيل جميع الموتى من باب المقدمة اذ لا
ظهور يستند اليه في ذالك مع ما في ذالك من العسر والحرج سيما اذا ادرك
وحيوته غير مستقرة مع عدم الاقتفاء الخبر المروي عن النبي صلعم انه قال يوم
احد من ينظر الى ما فعل سعد الربيع فقال رجل انا انظر لك يا رسول الله
فنظر فوجده جريحا وبه رمق فقال له ان رسول الله صلعم امرني ان انظر في الاحياء
انت ام في الاموات فقال انا في الاموات فابلغ رسول الله صلعم عني السلام

قال ثم لما ابوح الي ان مات ولم يامر النبي بتغسيل احد منهم وكذا خبر عمار بن خالد عن
زيد عن آبائه عن علي ع قال رسول الله ص اذا مات الشهيد من يومه او من الغد
فواروه في ثيابه وان بقي اياما حتى تتغير جراحته غسل لعل المشار اليه على ارادة البقا
في المعركة لكنه بعيد بل متجه فلعل الاولى حمله على التقية كما عن الشيخ وغيره سيما
مع ضعف سنده وخالف في ذلك بعضهم كالمفيد رحمه الله في ظاهر المقنعة وا
لشهيدين وظاهر الذكرى والروض وحكي عن المهذب ابن البراج وتبعه جماعة
من متاخري المتاخرين فاكتفى في وجوب التغسيل بمجرد ادراكه حيا لما تقدم
من صحاح ابان بن تغلب ومضمر ابي خالد وخبر ابي مريم من الصدوق الشهيد اذا كان
به رمق غسل وكفن وحنط وصلي عليه وآله وان لم يكن به رمق كفن في اثوابه
ولعل الاقوى في النظر الاول لما عرفت مع تنزيل هذه الاخبار على ارادة
الادراك بعد انقضاء الحرب اذ هو المتعارف في تحقق القتلى لا ايقال ان
ذلك ايضا مشمول للاطلاق الاول اذ يصدق عليه انه مات في المعركة
لان القول قد صرح به جماعة انه يخرج بتعقيب الاصحاب الموت فيها اما اذا نقل
منها وبه رمق وانقضاء الحرب وبه رمق والافتي كان كذلك وجب تغسيله
ويشهد له عدم صدق القتل بين الصفين بين الاول والثاني ما في الخلاف من
اجماع الفرقة على انه اذا مات بعد تقضي الحرب يجب عليه الغسل حتى لو كان غير
مستقل بحياة كما يشعر به ايضا ما في الاخبار السابقة من الاكتفاء برمق الحياة
لكنه لا يخلو من تامل وكيف كان فالشهيد بعد وجود ما عرفت لا يغسل ولا يكفن

ويصلي عليه

ويصلي عليه اجماعا في الجميع محصلا ومنقولا مستفيضا ان لم يكن متواترا كالاخبار نعم ليس
وفي الثاني سلم تجريده من الثياب الا الوجه فالظاهر وجوب تكفينه كما صرح به جماعة
من الاصحاب ويدل عليه ما في خبر ابان بن تغلب ان رسول الله ص ع كفن حمزة
وحنطه لانه كان قد جرد كما يشعر به ايضا ما في غيره من الاخبار في الشهيد بثيابه ثم انه
لا فرق في ما ذكرنا من حكم الشهيد بين الحر والعبد ولا بين المقتول بحد
مدة او غيره ولا بين المقتول بسلاح او غيره ولا بين المقتول خطأ او عمدا بلا
خلاف يعرف لاطلاق الادلة وعمومها بل وكذا لو داسته خيول المسلمين او
وقع في بئر او نهر او بنى لسبب جهاد الكفار لصدق كونه قتيلا في سبيل الله
وغيره بل صرح جماعة من الاصحاب بعدم الفرق بين البالغ وغيره وبين الرجل والمرأة
بل قد يظهر من كشف اللثام في اخر الباب دعوى الاجماع على ذلك بالنسبة الى الصبي
والمجنون للاطلاق والصدق ولما روي انه قد كان في شهداء بدر واحد وجا
به ابن النعمان وعمر ابن ابي وقاص اخي سعد وهما صغيران ولم يامر النبي ص ع
بتغسيل احد منهم ولما روي ايضا من استشهاد الرضيع ولد الحسين في واقعة
كربلاء ولم ينقل عن احد تغسيلهم ومع ذلك كله فللنظر في كل من لم يكن مخاطبا
بالجهاد مجال للشك في تناول الادلة اللهم الا ان يكون المسلمون مخاطبين بمحاربة
العدو باطفالهم ونسائهم ومجانينهم كما اذا دعاهم امر الكافرين فيصدق ح المقتول في
سبيل الله ونحوه ولا دلالة في خبر طلحة بن زيد عن جعفر عن ابيه عن علي ابن
الحسين قال سئل النبي ص ع عن المرأة امرها العدو فاصابوها حتى ماتت هي

بمنزلة الشهداء قال نعم الا ان يكون اعانت على نفسها لظهوره ان المراد بمنزلتهم في
الثواب ونحوه لا في هذا الحكم ونحوها غيرها من المقتولين ظلما او المدافعين عن انفسهم
او ما لهم او عرضهم او الميتين بالبطن او الطاعون او النفاس ممن اطلق عليهم الشهداء
فانه يجب تغسيلهم اجماعا على الظاهر لاطلاقها غير واحد من الاصحاب والعموم ما دل على
وجوب تغسيل الميت مع ظهور ارادة الشهداء في غير هؤلاء ولا فرق ايضا على
المشهور فيما ذكرنا من الشهيد بين كونه جنبا وغيره للاطلاق المتقدم
خلافا للمنقول عن ابن الجنيد والمرتضى فاوجبا غساله وهو ضعيف كمستندهما
روي عن النبي ص ع فانه قال لما قتل الحنظلة ابن الراهب ما شان حنظلة
فاني رايت الملائكة تغسله فقالوا له انه جامع فسمع الصيحة فخرج الي القتال
ومن انه غسل واجب لغير الموت فلم يسقط بالموت اذ في الاول لا دلالة فيه
وان لم يكن دالا على العكس لانه لو وجب لم يسقط عنا الفعل للملائكة مع عدم
الدلالة في فعلهم على الوجوب علينا وفي الثاني بعد تسليم ان غسل الجنابة
انما يجب لنفسه لكنه كساير التكاليف التي تسقط بالموت عمن كلف
ولا ينتقل الي غيره على ان الكلام في غسل الميت وايضا فهو اجتهاد في مقابلة النص كما
انه لا فرق ايضا في الشهيد بين قتيل المشركين وقتيل اهل البغي ونسب في التذكرة وا
لمنتهى الى علمائنا ويدل عليه مضافا الي ذلك والي تناول اخبار الشهيد له
خصوص خبر عمار عن جعفر عن ابيه ان عليا ع لم يغسل عمار ابن ياسر ولا ها
شم ابن عتبة وهو المرقال ودفنهما في ثيابهما او لا ينافي ذلك ما في

ذيله من

ذيله من عدم الصلوة عليهما لوجوب حمله بالنسبة اليه خاصة على التقية كما عن الشيخ
اوانه وهم من الراوي ثم انه لا اشكال عند الاصحاب على الظاهر في اجراء احكام الشهيد
على كل من وجد فيه اثر القتل من المسلمين اما من لم يوجد فيه ذلك فعن الشيخ وتبعه
الفاضلان انه كذلك عملا بالظاهر لعدم انحصار القتل بما ظهر اثره وعن
ابن الجنيد عدم ولعله لاصالة وجوب تغسيل الاموات مع الشك في تحقق
الشرط هنا وهو لا يخ من قوة فت وكذا الكلام لو سقط وجوب تغسيل من وجب عليه
القتل قودا او حدا لعدم موته كما في القواعد والجامع والارشاد من غير فرق بين
ان يكون الحد رجما او غيره كما صرح به في الذكرى وجامع المقاصد والروض
وغيرها بل في الروض نسبته الى الاصحاب كما لعله يرجع الي ظاهرهم وكالمحكي
من عبارة مجمع البرهان حيث قال بعد ذكر عبارة ذكره عبارة الارشاد وكان
دليله الاجماع وقد عرفت انها مطلقة لكن مع ذلك كله لا يخ من تامل بل
منع وفاقا لصريح المنتهى وكشف اللثام والي الحدائق ومن نهاية
الاحكام وظاهرهم فاقتصروا على المقتول قودا وخصوص المرجوم من انواع
الحد وقوفا فيما خالف الاصل على محل النص الذي هو مستند الحكم ولتعليل
الاول في عبي الذكرى بالمشاركة بالسبب مما لا يختص له بحيث ينطبق على
مذهبنا من حرمة القياس وعلى كل حال فيؤمر من وجب عليه ذلك بالا
غتسال قبل قتله ثم لا يغسل بعد ذلك والاصل في هذا الحكم ما رواه الكليني
بسند ضعيف جابر عن مسمع كردين عن ابي عبد الله ع قال المرجوم والمرجومة

ليغتسلان ويحنطان ويلبسان قبل ذالك ثم يرجمان ويصلي عليهما والمقتص منه بمنزلة
ذالك يغتسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه ورواه الصدوق مرسلا
عن امير المؤمنين ع والشيخ باسناده من محمد ابن يعقوب وباسناده ان فيه ارسال
وغيره لكن في التهذيب ليغتسلان من الافتعال بخلاف ما في الكافي فانه
فيه يغسل بالتشديد مع البناء للمجهول وكيف كان فلا اشكال فيما تضمنه
من الحكم بالغسل قبل الموت وان ضعف السند لانجباره بفتوى الاصحاب به
من غير خلاف يعرف كما اعترف به في المعتبر حيث قال ان الخمسة واتباعهم
افتوا بذلك ولم اعرف لاصحابنا فيه خلافا ولا طعن بالارسال مع العمل
نحو ما في الذكرى والحدائق وفي مجمع البرهان كان دليله الاجماع وقال في
الخلاف المرجوم والمرجومة يؤمران بالاغتسال ثم يقام عليهما الحد ولا يغسلان
بعد ذالك ويصلي عليهما الامام او غيره وكذالك حكم المقتول قودا ثم نقل مذ
هب الشافعي تغسيلهما بعد الموت والزهري من عدم الصلواة على المرجوم
وما لك لا يصلي عليهما الامام ع ويصلي غيره وقال دليلنا اجماع الفرقة فانهم
لا يختلفون فيه انتهى ولا اشعار في اقتصار المفيد كما عن سلار على المقتول
قودا بالخلاف في المرجوم ولئن سلم فهو محجوج بما تقدم ثم ان ظاهر النص او
صريحه كالفتوى بل صرح به جماعة ان هذا الغسل انما هو غسل ميت قدم
فيعتبر فيه ح ما يعتبر فيه من الاغسال الثلاثة مع مزج الخليطين في الا
ثنين منها ونحو ذالك من غير خلاف اجده فيه سوى العلامة في القواعد

ويتبعه من

و تبعه من تاخر عنه حيث استشكل في وجوب الثلثة وعلله بعضهم باصالة ا
البرائة وبان المعهود لوحدة في غسل الاحياء وباطلاق الامر بالاغتسال بالنص
والفتوى فتحقق مع الوحدة وضعف الجميع واضح وكذا لا اشكال في الاجتزاء به
عن الغسل بعد الموت وانه هل يرتفع النجاسة الحاصلة بسبب الموت وفي غيره
وكذا سائر ما يترتب على غسل الميت من عدم وجوب الاغتسال بالمس ونحوه
ولا وجه لاستبعاد ذالك من حيث تقديم الغسل على سبب النجاسة بعد فرض
ثبوت ذالك من النص والفتوى اذ الاحكام الشرعية موكولة الى صاحبها
وربما ايده بعضهم بما نحن في غنية عنه من خبر محمد ابي مكين الثقة عن ابي جعفر ع
ان رجلا اتى امير المؤمنين فقال اني زنيت فطهرني الى ان ذكر انه رجمه فلما
مات اخرجه فصلى عليه فقالوا يا امير المؤمنين لم لا تغسله قال قد اغتسل
بما هو طاهر منه الى يوم القيمة ولا حاجة الى المناقشة فيه بعدم ظهوره فيما
نحن فيه من تقديم التغسيل مع امكان تكلف دفعها افتهم ولظهر انه لا يقدح
الحدث الاصغر بعده للامتثال بل ولا في اثنائه كما صرح به جماعة بعضهم
وان احتمل في الذكرى مساواته ح لغسل الجنابة المدلول على تشبيهه وانه
بمنزلة بل في بعضها تعليل اصل غسل الميت بخروج النطفة منه لكنه
ضعيف لعدم تناول ذالك كله لمثله بل ولا للاجتزاء به عن الوضوء مع
عدم تقدم الحدث الاصغر عليه على اشكال فيه وكذا لا يقدح الحدث الاكبر
بعده وفي اثنائه ولو كان جنابة وان اوجبت الاغتسال له اذا تحقق وجوب

غاية او مطلقا بناء على النفسية او الغيرية ولا يدخل فيه شيء من الاغسال مع تعدد
اسبابها على ما عليه كما في جامع المقاصد والروض لكن في الذكرى فيه نظر من
فحوى الاخبار السابقة كما في خبر زرارة من الباقر ع في الميت جنبا يغسل غسلا
واحدا يجزي للجنابة ولغسل الميت لانهما حرمتان اجتمعا في حرمة او واحدة
انتهى وربما يؤيده غيره من الاخبار الدالة على الاجتزاء بغسل واحد للحائض
والنفساء اذا ماتت فمقتضاه الحكم بعدمه وما يقال ان الجنابة والحيض
والنفاس ونحوها لا توجب غسلا بعد الموت حتى تدخل في غسل الميت حتى
لو قلنا بوجوبها للنفس لسقوط سائر التكاليف بالموت فلا بد من صرف
ما ينافي ذالك من الاخبار السابقة عن ظاهره فلا يصح الاستدلال بها على
المطلوب قد يدفع بان سقوط التكليف بالغسل لمكان الموت لا ينافي بقاء
اثر حدث الجنابة مثلا ووصفه بحيث لا يرتفع الا بالغسل كما هو ظاهر الصحيح
المتقدم المشتمل على التعليل بانهما حرمتان قد اجتمعتا في حرمة واحدة ومثله
في ذالك الحسن الصحيح عن الباقر ع ايضا وربما يشعر به خبر تغسيل الملائكة
حنظلة لمكان جنابته ح كما انه يقتضيه جميع ما دل على تحقق وصف
الجنابة والحيض ونحوهما بمجرد حصول اسبابها نعم لا دليل على وجوب الغسل
على الغير لرفعهما ان لم تدخل تحت الغسل الميت مع امكان التامل فيه ايضا
من حيث ما ورد من تعليل غسل الميت بانه لاجل ان يلقى الله تعالى وملائكته
طاهرا فاذا كان الامر كما ذكرنا من ان غسل الميت يرفع اثار تلك الاحداث صح ان يقال انه

في المقام

في المقام ح لانه جنب له بل هو اولى هذا مع امكان تاييده في خصوص ما نحن
فيه من المرجوم والمرجومة بشمول ما دل على التداخل هناك من قوله اذا
كان عليك لله حقوق اجزاك عنها غسل واحد لمثله وما يقال من ان التداخل
لا يتصور في المقام من حيث اختلاف كيفية غسل الميت مع غسل الجنابة قد يدفع
بانه لا مانع من ان يدخل تمام رافع الجنابة مثلا في بعض غسل الميت ان غسل الميت مركب
من الاغسال الثلثة بحيث يكون كل واحد جزءا وكذا ما يقال ان غسل الميت ليس
من الاغسال الواقعة لحدث او مبيحة للصلوة فلا يتصور دخول ما كان كذالك
فيه لانا نقول لا دليل على اشتراط التداخل بذالك بل قد يظهر منه خلافه نعم قد
يستشكل في شمول جز تحقق لمثل هذا الفرد سيما مع عدم العموم اللغوي فيها كما
انه قد يستشكل في صحته لو قدم على غسل الميت من حيث نجاسة بدن الميت
ويستشكل ايضا في كون هذا التداخل بالنسبة الى غسل الميت فهو يتبع منه
المحلف كما هو الحال فيما تقدم من تداخل الاغسال عن الاسباب ومن اصالة
عدم التداخل فيقتصر على المتيقن وقد يؤيد الثاني انه وجه الجمع بين ما دل
من الاخبار على الاجتزاء بغسل واحد وهو جنب الجنب الحائض فيقتصر على المتيقن
وقد يؤيد الثاني انه وجه الجمع بين ما دل من الاخبار على الاجتزاء بغسل واحد
للجنب والحائض ونحوهما وبين ما دل على التعدد كخبر العيص قال قلت عن ابي
عبد الله ع الرجل يموت وهو جنب قال يغسل من الجنابة ثم يغسل بعد غسل
الميت ونحوه في الدلالة على ذالك اخبار الاخر وقال الشيخ بعد ذكر هذا

الاخبار هذه الروايات الثلاثة لا تنافي ما قدمنا من الاخبار لان اولها فيها
ان الاصل فيها واحد وهو عيص ابن القاسم ولا يجوز ان يعارض بواحد جماعة
كثيرة ولو صح لاحتمل ان تكون محمولة على ضرب دون الفرض والايجاب تم ذكره
ذالك فتم لكن مع ذالك كله فالاحوط في خصوص المقام لتعدد الاغسال الجنا
بة والحيض ونحوهما قبل ان يقتل وان كان في ثبوت مثل ذالك بالنسبة الي
الميت نظر بل منع حتى من المص في المعتبر نفي التعدد وجوبا واستحبابا في
الجنب والحايض اذ ماتا مدعيا انه مذهب العلماء وتحرير المسئلة يحتاج الي اطناب
تام لا يليق بالمقام لكن بقي شيء وهو انه بناء على المختار من عدم وجوب رفع
الاحداث لنفسها ولا تكون غاية يجب لها فهل يجب على المكلف رفع الجنا
بة بناء على عدم التداخل او الغسل الخاني اقوى للاصل مع عدم وضوح دليل
معتبر على وجوب الطهارة من ذلك بالنسبة فتبصر جيدا ثم ان ظاهر النص والفتوى
الاجتزاء وبذا الغسل عنه بعد الموت اذا قتل بذالك اما اذا مات حتف انفه
وجب تغسيله قطعا اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن وكذا اذا قتل به بغير
السبب الذي اغتسل لان يقتل به نعم قد يستشكل في وجوب التجديد لو عدل امن
قتله بذالك السبب الي الاخر فيما لو كان موافقا له اولا كما لو كان القصاص فعفا
عليه شيء من قاراد في اصرها القصاص من فاغتسل لذالك ثم انه
عفي عنه فقال فاراد الي الاخر وان استظهر جماعة منهم الشهيدان والمحقق
الثاني بل لعل الاقوى عدم وان كان الاحوط الاول سيما مع اختلاف

السبب كالقود والرجم فتم وكذا يظهر من فتاوي اكثر الاصحاب بل من سلار وابن
ادريس التصريح به وجوب الامر بالغسل قبل القتل وربما ظهر من بعض المتاخرين
خلافه تخيرا بينه وبين الغسل بعده لكونه قائما مقامه فهو اولي بالاجتزاء به و
فيه ان ظاهر النص والفتوى بل معقد الاجماع السابق ان تقديم هذا الغسل
عزيمة لا رخصة نعم قد يستشكل في اصل وجوب الامر للاصل مع عدم انتهاضه من الادلة
ليل وهو غير وجوب الغسل لكن قد يدفع ذالك بعد ظهور اتفاق عبارات الاصحاب
عليه بل هو معقد اجماع الخلاف بانه هو الذي يتقوى بدلية من غسل الميت المخاطب
به غير الميت فيكون الامر من المكلف قائم مقامه لتغسيله له بعد موته وربما يؤ
يؤيده ايضا ما سمعته من رواية الكافي يغسل بالبنا المجهول بعد القطع بعدم ارادة
مباشرة الغير لتغسيله فيحمل على اقرب المجازات اليه وكذا قوله فيغتسل في غيرها
بل قد يدعي بناء على ما ذكرنا اشتراط صحة هذا الغسل بتحقق الامر فلو اغتسل من دون
امر به لم يكن مجزيا فليس الامر هنا التسليم حتى يختص بصورة الجاهل كما ظن لكن
هل يعتبر في الامر ان يكون الامام او نائبه كما عساه يظهر من المحقق الثاني وتبعه في
الروض او لا يعتبر كالعلة الاقوى للاصل من غير معارض نعم قد يقال باعتبار الامر
ممن يجوز له التغسيل بعد الموت فلا يامر المراة اجنبي كالعكس لما عرفت من بدلية
عن الغسل فيعتبر فيه ذالك من هو مخاطب به لكن الاقوى عدمه تبعا لاطلاق
الاصحاب فتم ولو ترك الامر لغفلته او غيرها احتمل وجوب التغسيل بعد ذالك
للعمومات وعدمه لظهور الادلة في انحصار مشروعية ذالك غسلا مثل قبل ان يقتل

كما سمعت مع الثالث ولعل الاقوى الاول سيما اذا ترك الغسل مع الامر ونحوه في ذالك ما لو
امر فلو لم يغتسل النسيان او غيره لظهور ان القائم مقام الغسل انما هو الامر مع وقوع الغسل
احدهما والله اعلم وليعلم ان المص وان اقتصر على ذكر الغسل كالشيخ في الخلاف كما عن المبسوط
في ترك التكفين وعن اجماع في ترك التحنيط لكن الظاهر منهم ارادة الاقتصار لما عرفت من اشتمال
الرواية التي هي مستند المقام على الثلث وكذا كثير من عبارات الاصحاب نعم لا اشكال عند الاصحاب
على الظاهر في تاخر الصلوة عليه بعد الموت كما هو ظاهر الخبر السابق بالنسبة المرجوم والرجوم لكنه لا
صراحة في المقتص منه بل قد يشعر بخلافه الا ان يجب تنزيله على الاول بقرينة قوله فيه والمقتص
منه بمنزلة ذالك اي المرجوم والمرجومة ولم اجد احدا من الاصحاب تعرض لغسل ما يخرج منه
من الدم على الكفن ولا الكيفية تكفينه اذا اريد القصاص منه ولعل ترك موضع القصاص
ظاهر او الامر سهل واذا وجد بعض الميت فان كان فيه الصدر او الصدر وحده غسل وكفن
وصلي عليه ودفن بلا خلاف محقق اجده في شيء من ذالك بين المتقدمين والمتاخرين وان
ترك ذكر الدفن في المبسوط والنهاية والمراسم على ما حكي اذ لعله لوضوحه كما هو الظاهر كترك
تلك ما عدا الصلوة في جملة من الكتب لظهور اولوية وجوبه ما عداها وكذا ما في السرائر
والنافع من الاقتصار على ما فيه الصدر والوسيلة والغنية وعن المبسوط والنهاية
من التعبير بموضع الصدر وعن الخلاف اذا وجد قطعة من حيث فيه عظم وجب غسله
وان كان صدره وما فيه القلب وجب الصلوة عليه وفي اجماع ان قطع نصفين فعل بما
فيه القلب كذالك يعني الغسل والكفن والصلوة ولم يذكر ذالك لامكان اتحاد الجميع
عند التامل كما هو واضح نعم قد يظهر من المعتبر حيث اقتصر في الصلوة على ما فيه القلب

او الصدر او اليدين او العظام الميت جميعها الخلاف في ذالك بالنسبة للصلوة على الصدر
وحده لكنه ضعيف وكيف كان فيدل على تلك الاحكام بعد الاستصحاب في وجه لعدم العلم
باشتراط اجتماع الجملة في شيء من ذالك وقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وما لا
يدرك كله لا يترك كله ونحوهما ما ستعرفه من الادلة على وجوب الغسل القطعة ذات العظم
من الاجماع وغيره والاجماع على الحكم الاول هنا في الغنية كنفي الخلاف المستفاد من ظاهر
المنتهي هنا بالنسبة اليه وفي البرهان لعله اخذ الحكم بمساواة صدر الميت الميت
من النص الذي فيه القلب كما وقع في الاخبار او من الاجماع او حيث لم نعرفه انتهى
وا جامع التذكرة ونهاية الاحكام على الثالث الساكن غيره او يتم لعدم القول بالفصل
بالفصل حيث قال في الاول ويصلي على البعض الذي فيه الصدر والقلب او الصدر
نفسه عند علمائنا وفي الثاني يصلي الصدر والقلب او الصدر وحده عند جميع
علمائنا انتهى وما في الخلاف اذا وجد قطعة من ميت فيه عظم وجب غسله وان
كان صدره وما فيه قلبه وجب الصلوة عليه الي ان قال دليلنا اجماع الفرقة
واخبارهم انتهى وامكان تعليله مع ذالك باشتماله على القلب الذي هو رئيس
الاعضاء ومحل الاعتقادات التي بها تنال الدرجات فكانه الانسان حقيقة
الي غير ذالك مما دل صغر قاعلي دفن اجزاء الميت ولو يسيرة ونحو خبر الفضل ابن عثمان
الاعور المروي في الفقيه والتهذيب عن الصادق ع عن ابيه ع في الرجل القتيل يوجد
راسه في قبيلة وصدره ويداه في قبيلة فقال دينه على من وجد في قبيلته صدره
ويداه والصلوة عليه والمناقشة في سنده كالمناقشة في متنه لعدم استلزام الخ

غيرها من الاحكام وانضمام اليدين الى الصدر مدفوعة بالاعتبار بما عرفت مع ان الطريق
الصدوق رحمه الله الى الفضيل ابن عثمان صحيح في قول على ما في بعض كتب الكتب
الرجال المعتمدة وثبوت التلازم المذكور سيما في المقام وقال لما استمر فيه من الاجماع
على وجوب الغسل في القطعة ذات العظم مع ما اشير بها ظهور اتفاقهم ضمنا يأتي من
اشتراط تقدم الغسل على الصلوة في غير الشهيد كما انه يومي اليه استقراء حكم الميت فلم يخل من وجوب الصلوة
عليه ولم يوجب تغسيله مع توقف طهارته عليه والتمكن منه كل ذا مع امكان التيمم لعدم القول
بالفصل كما انه يمكن دفع الثانية بالاجماع منقولا ومحصلا على الظاهر على عدم اشتراط شيء من
هذه الاحكام بوجود اليدين مع الصدر وكانه ذكر في الجواب للتطابق مع السؤال فما
عساه يظهر من المعتبر من اشتراط الصلوة على الصدر بوجود اليدين في غير محله ومدفوعة اليه نظير
المعتبر المرفوعة في المعتبر قال المقتول اذا قطع بعض اعضائه يصلي على العضو الذي فيه القلب
ونحوه المرسل الآخر عن الصادق عليه السلام ويقربها غيرها الدال على الامر بالصلوة على النصف الذي فيه
القلب وفيها الصحيح وغيره فيقرب ان الصدر هو المشتمل على القلب سيما بعد الانجبار
بما عرفت وبه قيل فيرفع ما ربما يلوح منها من اشتراط ذلك باشتماله عليه فعلا حتى لو لم يكن
فيه لم تصل مع مكان انكار الاشعار بارادة محل القلب وان لم يكن معه لكن الانصاف ان
الاستدلال بها على ذلك بحيث يفيد تمام المطلوب لا يخلو من اعتساف نعم يمكن القول
بمضمونها فيصلي على ما فيه القلب مطلقا صدرا كان او غيره او بعض الصدر بل قد يشعر
بان القلب منفردا يصلى عليه كما ربما يظهر من بعض العبارات لكنه مناف لما يشعر منهم
من عدم الصلوة على غير المجرد او كان العظم غير الصدر فتم وخبر وهب طلحة ابي زيد عن
ابي عبد الله عليه السلام قال لا يصلى على عضو رجل من رجل او يد او رأس فاذا كان البدن فصل

عليه

عليه وان كان ناقصا من الرأس واليد والرجل بتقريب صدقه على تمام الصدر لكنه كما ترى في
صحيح محمد ابن خالد عن ذكره عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا وجد الرجل قتيلا فان وجد له عضو
من اعضائه تام صلى على ذلك العضو ودفن وان لم يوجد له عضو لم يصل عليه ودفن بل يعوي
صدق العضو التام على الصدر واشتماله على ما لا يعلق به وكما يخرجه من الاستدلال به
المطلوب كالذي في الصحيح عن ابي جعفر بن اخيه ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرجل ياكله
السبع والطير فتبقى عظامه بغير لحم كيف يصنع به قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن
ودعوى ظهوره في ارادة مجموع العظام فلا يصدق على الصدر وحده من حيث انه
اضافة الجمع المعرف قد تدفع بعدم صراحته في ذلك سيما بعد غلبة عدم ابقاء تمام العظام
من اكيل السبع والطير فيصدق على عظام الصدر والعمدة في الاستدلال على المطلوب
ما عرفته اولا تم انه والله اعلم قد يظهر جماعة من الاصحاب حتى اطلق مساواة الصدر او ما
فيه الصدر الميت وجوب الحنوط كما هو صريح الشيخ وسلار وفي القواعد فيه اشكال كما في
النهاية والتذكرة وفي اللمعة يشكل من اختصاصه بالمساجد ومن الحكم بالمساواة انتهى قلت
قد يناقش فيه لعدم ثبوت هذه المساواة في شيء من النصوص حتى يتمسك باطلاقها لا يقتضي
اختصاص التحنيط بالمساجد بل قد يشعر الاقتصار على التغسيل والتكفين والدفن والصلوة
فيما سمعت من النصوص بعدم وجوب التحنيط فمن هنا انجبر ما عن الشهيد وتبعه جماعة
من تاخر عنه من انه لا اشكال في الوجوب مع وجود المحل كما لا اشكال في عدمه مع عدمه ولعله
على الاول ينزل ما عن الشيخ وسلار كما استظهره بعضهم منهما نعم لا اشتراط اختصاص جميعها
فيوضع الحنوط على الموجود منها بل في جامع المقاصد انه لو وجد عضو من المساجد كاليد

حنطت وهل يعتبر التكفين بالقطع الثلث كما هو المنساق من اطلاق التكفين في النص
والفتوى بحيث او ما دل البرزخ باعتبار علم عدم خليته للعقد وفيه لعدم وصول اليه
ظاهر الاصحاب الاول وهو لا يخ من تامل بالنسبة الى المئزر ان لم يثبت اجماع عليه
وذلك لعدم وضوح دليل على تشبيهه بالميت بحيث يشمل ذلك سيما ان اريد
وضع مئزره على هيئة الميت بل لعله مقطوع بعدمه عند التأمل ولا انتقال الى الرد
القطع الثلث وان لم يكن بتلك الكيفية لا دليل عليه والاستصحاب وقاعدة
الميسور لا يصلح ان لا اثبات ذلك عند التأمل التام ومن هنا استشكل في الروض في وجوب
المئزر لعدم وصولها الا الصدر في السابق فتم وهل يلحق بالصدر بعضه كما هو
قضية بعض الادلة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور وكونه من جملة
كذلك ويرجح بعضهم اولا لما يشعر به تعليق الحكم في العبارة وغيرها من عبارات
الاصحاب على الصدر الذي لا يصدق على البعض ولعله الاقوى اذا لم يكن البعض
المشتمل على القلب والا كان الاقوى الاول للاطلاق المتقدم فتم هذا كله اذا كان
لبعض الميت صدر او فيه الصدر واما ان لم يكن كذلك وكان فيه عظم غسل بغير خلاف
بين علمائنا كما في المنتهى اجماعا كما في الخلاف والغنية وذكره الاصحاب كما في جامع المقاصد
فكت ولم اعثر فيه على مخالف من الاصحاب فما عساه يشعر بوجوده من نسبته الى الشهرة في
كلام جماعة في غير محله نعم ربما وقع فيه تردد لبعض متاخري المتاخرين من حيث
انحصار المدرك في الاجماع المنقول مع المناقشة فيه ولا ريب في ضعفه عند التأمل مع
امكان تأييده ايضا بقاعدة الميسور والاستصحاب في اذا هو كان يجب تغسيله
متصلا فكذا منفصلا بما في الخلاف والمنتهى وغيرهما من انه روي ان طائر القت

بمكتي

يده بمكة في وقعة الجمل معروفة بالخاتم وكانت يد عبد الرحمن بن عتاب ابن اسيد فغسلها
اهل مكة وبما في الذكرى من انه يلوح مما ذكره الشيخان من صحيح علي ابن جعفر المتقدم في
المسئلة السابقة لصدق العظام على التامة والناقصة سيما بعد غلبة التفريق او
النقصان فيها في مثل اكيل السبع ونحوه لكن الانصاف ان العمدة في الاستدلال الاول
لامكان المناقشة في ذلك لعدم ثبوت الرواية الاولى من طرقنا مع عدم الحجة في فعل اهل
مكة وبظهور الصحيح في وجود تمام العظام او اكثرها فتم نعم قد يرشد اليه فحوى ما تقدم
في القطعة المبانة من الرجل كصحيح ايوب ابن نوح عن بعض اصحابنا عن الصادق عليه السلام قال
اذا قطع من الرجل قطعة فهي ميتة فاذا مسه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسه الغسل
فان لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه بتقريب اقتضاء الحكم بالميتة جريان احكامها عليها
ولا ينافيه ذكر وجوب الغسل بالمس ان لم يؤكده فتم ومنه يستفاد الحاق القطعة المبانة
من ميت كما لا اجماع في اغلاقه على وجوب الغسل بمس قطعة فيها عظم سواء كان من
حي او ميت لظهور التلازم بين الحكمين كما اعترف به في الذكرى بل نسبه في الحدائق الى
ظاهر الاصحاب وكلام الاصحاب مضافا الى صريح السرائر والمنتهى والتذكرة والذكرى
والروض وغيرها بل في الحدائق انه ظاهر الاكثر في المسالك انه المشهور القول في
بل قد يقتضي التدبر في عبارة المنتهى انه لا خلاف فيه بين علمائنا فلا حظ وتامل
كما انه قد يقتضي ظاهر ما حضرني من نسخة الغنية الاجماع عليه حيث اطلق فيه
حكم الابعاض وحينئذ فالصريح المعتبر والروض وجامع المقاصد والمدارك والرياض و
ظاهر المقنعة هنا فلم يوجبوا تغسيلها للاصل وكونها من جملة لا تغسل وقد يمنع التعليل
التعليل بان الجملة لم يحصل فيها الموت بخلاف القطعة كما انه يمكن تأويل الاول

بانه لو لم يجب تغسيلها لم يجب تغسل من قطع حيا اذا وجدت قطعة متفرقة لان
كل قطعة لا يتعلق بها الوجوب وبامكان استفادته من فحوى اخبار المقام ايضا حيث
لم يراع فيها احتمال انقطاع الاعضاء منه وهو حي في اكيل السبع والطير وغيره ولا
ريب انه لو طال لم يكن الظهر بحيث ظهر لك وجوب تغسيل البعض ذي العظم
من الميت فكذا يجب ان يلف في خرقة ويدفن خلافا لسلار في الثاني بل الاول وان
اختلفت عبارات الاصحاب في التعبير عنه باللف في الخرقة كما هنا وفي التحرير ومن
التذكرة والاحكام وبالتكفين كما في المقنعة والسرائر والجامع والنافع والارشاد
ومن المبسوط والمنتهى والنهاية والتبصرة والكافي والتلخيص وكما يحتمل ارجاع
الاول الى الثاني بارادة اللف من التكفين يحتمل ارجاع الثاني الى الاول بل لعله الاظهر
ولذا قيل الاظهر التفصيل بانه ان كان مما تناوله القطع الثلث حال الاتصال
وجب وان لم يكن بتلك الخصوصيات والا فاثنتان والا فواحدة وربما
ينزل عليه اطلاق جماعة التكفين لقاعدة الميسور وفيه انها لا تقضي
بوجوب القطع الثلث بعد القطع بانتفاء الخصوصية السابقة فلا اشتغال من
المئزر والقميص والى قطع في تعين وان يكونا كذلك يحتاج الى تحليل غيرها العدم فمن
ذلك تحت الميسور من المكلف به وتعلق الموضوع فتحديد او يظهر مما سبق
البحث في التحنيط ايضا فيجب مع وجود شيء من محاله والا فلا ولعل على
هذا ينزل ما عن الشيخين وسلار من اطلاق التحنيط كما يومي اليه ما عن التذكرة
حيث قال بعد نقله ذلك وهو حسن ان كان احد المساجد وجوبا والا فلا ثم
ان الظاهر الحاق العظم المجرد بذات العظم في جميع ما تقدم كما هو ظاهر بعض العبارات

الاصحاب وممن صرح ابن الجنيد وغيره وقد يحمل عليه عبارات الاصحاب بالقطعة
فان العظم كما عساه يشعر به المقابلة بل كما اللحم بلا عظم بل قد يدعى شمول ما ذكر
من القطعة ذات العظم صرح بعدم الوجود فيه كان ما نقله بعض المتاخرين
عن القول به اراد من انكر وجوب التغسيل القطعة ذات العظم نعم قال في كشف اللثام ان
فيه وجهين ينشئان من الدوران وقول الكاظم عليه السلام لاخيه في الصحيح في الرجل
ياكله السبع او الطير فتبقى عظامه بغير لحم قال يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن
وقول الباقر عليه السلام في خبر العلاء فيمن ياكله السبع او الطير فتبقى
عظامه بغير لحم قال يغسل ويكفن ويدفن وان لم تتضمنا الا جميع العظام فان كل عظم منها
بعض من جملة تغسل ولا فرق بين الاتصال والانفصال للاستصحاب مع ان الظاهر تفرقها
وهو خيرة الشهيد ومن ضعف الدوران وعدم تنجيس العظم بالموت الا بنجاسة عرضية
بمجاورة اللحم ونحوه واحتمال الغسل في الخبر في التخفيف من الغسل للنجاسة العرضية
انتهى ولا يخفى عليك ضعف منشأ الوجه الثاني سيما في اخره من احتمال التخفيف
في الغسل كما انه قد يدعى الاجماع على وجوب تغسيل الميت مع بقائه تاما عظاما من
غير لحم كما عساه يشعر به ما ذكره في ذلك من التغسيل للميت انما هو بحال التحم
اللحم في غير محله بل قضية انه لا يجب التغسيل للعظم المكشوف من الميت
فيختص ح بغير من المستور باللحم او اللحم وهو كما ترى وربما يشهد الى
ما قلنا من زيادة على ما سمعت الحسن كالصحيح قال انا قلت قتيل فلم يوجد الا اللحم
بلا عظم لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فغسله وصل عليه كالبدن كله كالظاهر

على الراس فوجد تاما او يقرب منه عظما بلا لحم استلزم الصلوة الغسل كما ذكرنا سابقا
اذ قد يظهر لك من ذلك كله وجوب التغسيل مع بقائه عظاما تاما لم يخرج الا
لا ول على وجوب هذا الشرع لبعض العظام بالاستصحاب وقاعدة الميسور ونحو
ذلك فتجد لكن ينبغي ان يستثنى من ذلك السن والظفر ونحوهما التي القاطعة
على عدم وجوب شيء من ذلك فيهما بل ولو قطع معهما شيء من اللحم اليسير لظهور
قطعة ذات عظم في غير ذلك فتبقى بعض شيء وهو ان الظاهر من الاصحاب هنا عدم اعتبار
تحقق كون القطع من حي او لا واما التغيير الحي من امرئ لو اريدت ذلك الا انتهى
وهو منافيا لما تقدم من ظاهر بعضهم وصريح اخر من اشتراط التماثل واصالة البراءة سيما
حرمة اللمس والنظر لا تحقق ذلك نعم يتجه ذلك بناء على ما اشرنا اليه سابقا من ان
اعتبار المماثلة انما هو بعد تحقق حال الميت فتجد كما ان الظاهر عدم وجوب مراعاة
الترتيب بالنسبة الى الجانبين مع تفرق الاعضاء فيجوز تغسيل اليد اليسرى مثلا
قبل اليمنى مع احتماله نعم يسقط وجوب مراعاة ذلك مع الاشتباه فلا يجب تكرير
غسل اليدين تحصيلا لذلك مع احتماله ايضا والظاهر وجوب مراعاة الترتيب اذا
امكن جمع اعضائه المتفرقة كما يشير اليه قول الصادق في خبر العلاء بن سيابة لما
سئل عن القتيل في معصية الله الى ان قال قلت فان كان الراس قد بان من الجسد
وهو معه كيف يغسل فقال يغسل الراس اذا غسل اليدين والسفلة بدأ بالراس ثم
ثم بالجسد ثم يوضع القطن فوق الرقبة ويضم اليه الراس ويجعل في الكفن وكذلك
اذا صرت الى القبر تناولته مع الجسد وادخلته اللحد ووجهته القبلة ثم ان الظاهر

المصلي بل صريح كما هو صريح جماعة عدم وجوب الصلوة على القطعة ذات العظم وان
كان عضوا تاما كاليد والرجل والراس ونحوها بل قد يظهر من الخلاف ان لم يكن صريحه
الاجماع عليه كجامع المقاصد والروض وغيرهما بل لعله محصل التعليق وجوب الصلوة
في كلامهم على الصدر او ما فيه القلب خلافا لما نقول عن ابن الجنيد حيث قال
ولا يصلى على عضو الميت والقتيل الا ان يكون عضوا تاما بعظامه او يكون عظما
مفردا او لم يفصل في ذلك بين الصدر وغيره كما المنقول عن علي ابن بابويه حيث
قال فان كان الميت اكيل السبع فاغسل ما بقي منه وان لم يبق منه الا عظام اجمعتها
وغسلتها وصليت عليها ودفنتها الا انه يحتمل ان يكون مراده تمام عظامه او اكثرها
فيخرج عن محل البحث وكيف كان فيؤيد ما ذهب اليه الاسكافي بعد الاستصحاب
وقاعدة الميسور وكونه من جملة كذلك بالمرسل عن الصادق عم قال اذا وجد الرجل قتيلا
فان وجد له عضو تام صلي عليه ودفن وان لم يوجد له عضو تام لم يصل عليه ودفن وبما
عن الكليني انه قال روي انه لا يصلى على الراس اذا افرد عن الجسد وبما عن ابن
المغيرة انه قال بلغني عن ابي جعفر عم انه يصلى على كل عضو رجلا كان او يدا او
الراس جزاء فاذا زاد فان نقص عن راس او يد او رجل لم يصل عليه كما انه قد يؤيد ما ذهب
اليه ابن بابويه بعد الاستصحاب والقاعدة ايضا الصحيح اسحق ابن عمار عن الصادق عم
عن ابيه عم ان عليا عم وجد قطعا من ميت فجمعت ثم صلي عليها فدفنت لكن لا يخفى
عليك ضعف جميع ذلك في مقابلة ما تقدم او هي مع معارضته الماء هو مجمع عليه بين
الاصحاب او كالمجمع عليه من اختصاص الصلوة بالصدر او ما فيه القلب وللاجماع

النظر في اختصاصها ايضا بالذي فيه القلب وخصوص خبر طلحة ابن زيد عن
الصادق عم لا يصلى على عضو رجل من رجل او يد او رأس منفردا فاذا كان
البدن فصل عليه وان كان ناقصا من الرأس والليل وما المرسل انه ان لم يوجد
من الميت الا الرأس لم يصل عليه غير جامعة لشرائط الحجية لانها بين ما هو محتاج
الي الجابر وهو مفقود بل الموهن من اعراض الاصحاب موجود وبين ما هو صحيح لكنه
قاصر الدلالة كالصحيح الاخير اذ هو حكاية حال لا عموم فيه ولا اطلاق يخرج
و نحو الحسن كالصحيح المنقول عن البر عم اذا قتل قتيلا فلم يوجد الا لحم بلا عظم
لم يصل عليه فان وجد عظم بلا لحم فصل عليه لظهور ارادة وجدان القتيل كذلك
وهو اما تامه او اكثره وبذلك كله تعرف انقطاع الاستصحاب والقاعدة المتقدمة
لكن الاحتياط لا يترك بل عن بعض الاصحاب حمل اخبار ابن الجنيد على الاستحباب ولعل
الاولى حملها على التقية كما قيل فتجيد وكذا السقط اذا كان له اربعة اشهر فصاعدا
يغسل ويلف في خرقة ويدفن ولا يصلى عليه اما الاول فلم اجد فيه خلافا بين ا
الاصحاب بل في الخلاف الاجماع عليه وفي المعتبر نسبته الي علمائنا وفي المنتهى نسبته الي اكثر
اهل العلم وفي الذكرى وجامع المقاصد والروض الي الاصحاب وفي اللثام لا نعرف فيه كشف
خلافا الا من العامة ويدل عليه مضافا الي ذلك خبر زرارة عن ابي عبد الله ع قال
اذا السقط اذا تم له اربعة اشهر غسل ونحوه ومرفوعة احمد ابن محمد ولا يقدح في ذلك
ما في سندهما من الطعن لعدم الانجبار بما عرفت واستدل عليه في المعتبر وغيره بموثقة
سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته عن السقط اذا استوت خلقته يجب عليه الغسل

والحمل

واللحد والكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى واشكل في المدارك بان الحكم
فيه اقرب علق على الاستواء لا الاربعة اللهم الا ان يريد التلازم وهو مشكل وتبعه
في الذخيرة وقد يدفع ذلك مع خلو رواية الكليني عن هذا القيد واحتمال عدم ارادة
التقييد في الرواية التي قيدت به بل هو اعادة في السؤال وتصريح الفقه الرضوي
على ما نقل عنه كالفقيه بان حد تمام الولد اربعة اشهر بما في الحدائق من دلالة الاخبار
على ذلك منها الموثق عن الحسن ابن الجهم قال سمعت ابا الحسن الرضا ع يقول قال ابو
جعفر ع ان النطفة تكون في الرحم اربعين يوما ثم تصير علقة اربعين يوما ثم تصير مضغة
اربعين يوما فاذا كمل اربعة اشهر بعث الله ملكين خلاقين فيقولان يا رب
ما تخلق ذكرا او انثى خنثى مات الحديث ومنها خبر محمد ابن اسمعيل او غيره قلت لابي جعفر ع
جعلت فداك فدعوا للحبلى ان يجعل الله ما في بطنها ذكرا سويا قال تدعوا ما بينه و
بين اربعة اشهر فانه اربعين ليلة نطفة واربعين ليلة علقة واربعين مضغة فذلك
تمام اربعة اشهر ثم يبعث الله ملكين خلاقين الحديث ونحوها صحيحة زرارة ثم قال
وهذه الاخبار كما ترى صريحة في انه بتمام الاربعة تم خلقته انتهى وتبعه على ذلك في الرياض
قلت وقد يناقش فيه بانه لا دلالة في شئ منها على التمامية سيما بعد ما يظهر من
خبر زرارة عن الصادق ع قال اذا سقط لستة اشهر فهو تام وذلك ان الحسين ابن علي ع
ولد وهو ابن ستة اشهر وذيل مرفوع احمد ابن محمد المتقدم فانه قال بعد ان ذكر ان السقط
اذا تم له اربعة اشهر غسل وقال اذا تم له ستة اشهر فهو تام فهي كالصريحة في عدم دوران
وجوب الغسل على التمام فلعل الاقوى ح القول بوجوب التغسيل اذا بلغ الاربعة سواء قلنا

بلزومها للتمامية او لا تمسكا بما عرفت من ان الاجماع والاخبار بل يظهر من المنتهى عدم
التلازم بينهما كما ان الاقوى ذلك ايضا وان لم نقل بحلول الحيوة فيه اذا بلغ هذه المدة
وان اشعر بذلك تعليل كشف اللثام وجوب التغسيل الذي الاربعة بحلول الحيوة
كالذكرى بل فيها ان في الخلاف اعتبار الحيوة في وجوب الغسل والظاهر ان الاربعة مظنتها
او يلوح ذلك من خبر محمد ابن مسلم عن البر ع الي ان قال وروي عن النبي ص ان له
اذا بلغ اربعة اشهر ينفخ فيه الروح وفي خبر ديلمي عن الصادق ع اشارة اليه انتهى قلت
قد يظهر ذلك كله ما في خبر يونس الشيباني عن الصادق ع اذا مضت الخمسة اشهر فقد صارت
فيها الحيوة فالتحرج مما ذكرناه استناد الي الاطلاق السابق مع ان عبارة
ما نقل من الخلاف ليست بصريحة فيما نقل بل ولا ظاهرة عند التأمل والتدبر فيها
وفيما ذكره بعدها لظهور ارادة ذلك في مقابلة العامة من حيث وجوب الصلوة
فلاحظ وتأمل واما الثاني فظاهر المصنف كالتحرير عدم وجوب التكفين التعبير باللف بناء
على ارادة التشبيه في العبارة السابقة الا بالصلوة وان نقل عن المسالك في ذلك لكنه
بعيد لعدم المساواة ملاحظة ما بعده وعدم استثناء الصلوة وكيف كان فالاقوي وجوب
التكفين المعهود كما هو المنساق من التعبير به في الموثق السابق وفي المقنعة والجامع
والمنتهى والارشاد وعن المبسوط والنهاية والمراسم والتلخيص ومقتضي التذكرة
ونهاية الاحكام بل يمكن ارجاع ما في العبارة والتحرير اليه ويؤيد مضافا الي ذلك ما في
الفقه الرضوي ايضا وامكان اندراجه تحت ما دل على الكفن سيما بعد القول بحلول
الحيوة فيه ولعله لذلك والرضوي صرح بعضهم بوجوب التحنيط كما هو ظاهر او هو احوط

ان لم يكن

ان لم يكن اقوى واما الثالث فلا خلاف ولا اشكال فيه كالرابع حكي عليه الاجماع في ا
الخلاف والمعتبر ولعله كذلك وقد يرشد اليه ايضا ترك التعرض لها في الموثقة
السابقة فان لم يكن له اي للبعض الذي وجد من الميت عظم بل كان لحما مجردا فلا
يجب تغسيله اجماعا كما في الغنية والحدائق وكذا في الخلاف بل وفي الثاني عليه وعلى
نفي التكفين والمعهود والصلوة وهي الحجة مضافا الي ما دل من المعتبر على عدم
الصلوة عليه والي ما تقدم من تحري عدم وجوبها على ذي العظم وبه
ينقطع ما عساه يقرب هنا من اقتضاء قاعدة الميسور والاستصحاب وكونه من جملة
كذلك في وجوب التغسيل والتكفين بل والصلوة لو سلم صحتها نعم ربما قيل
بوجوب اللف في خرقة كما في النافع والقواعد وهو خيرة المصنف في الكتاب حيث
قال اقتصر على اللف في خرقة ودفنه وحكاه في المعتبر عن المراسم ولم يثبت وقد لا يتوقف
ما سمعت من القاعدة السابقة لعدم معارضته الاجماع لها هنا اقصاه عدم وجوب
التكفين بالقطع الثلث ولا يستلزم ذلك الاجماع على عدم القطعة الواحدة
فيقتصر في تخصيصها به ح بغير ذلك ولا ريب في كونه احوط وان كان في القاعدة
نظر كما لا يخفى ولذا اختار في المعتبر عدم الوجوب وتبعه جماعة من تأخر عنه
للاصل وكذا السقط اذا لم تلج الروح بان يكون له دون اربعة اشهر فلا يغسل
و لا يكفن ولا يصلى عليه بلا خلاف اجده في شئ من ذلك بل في المعتبر ولو
كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه بل يلف
في خرقة ويدفن ذكر ذلك في النهاية والمبسوط والمقنعة وهو مذهب العلما

الا ابن سيرين ولا عبرة بخلافه ولان المعنى الموجب للغسل وهو الموت مفقود انتهى ونحوه المحكي عن عبارة التذكرة لو كان السقط اقل من اربعة اشهر لم يغسل ولم يكفن ولم يصل عليه ولف في خرقة ودفن وهو مذهب العلماء كافة انتهى ويؤيده مضافا الى ذلك والى الاصل والى اجماعي الخلاف والغنية على عدم وجوب الغسل ايضا والى مفهوم الاخبار السابقة ومكاتبة محمد بن الفضيل سئل ابا جعفر عن السقط كيف يصنع به فكتب ع اليه السقط يدفن بدمه في موضعه ولا خفاء في دلالته بعد تقييده بما دون الاربعة اشهر للاخبار السابقة نعم لا تعرض فيه اللف في خرقة بل هو مشعر بعدمه ومن هنا قال في الرياض تبعا للمدارك والذخيرة ان مستند اللف غير واضح بل في الرضوي المتقدم وغيره للا قتصار على الدفن بدمه ولذا اخلا عنه كلام الشيخ وغيره ولكنه منقول عن المفيد وسلار والقاضي والكيدري وهو احوط انتهى قلت لعله لم يلتفت الى معقد الاجماعين السابقين وفي المحكي عن مجمع البرهان نفيا للخلاف عنه على الظاهر في الروض لعد نسبته الا المتاخرين انه يظهر من العلامة الاجماع عليه فالقول به لا يخ من قوة كوجوب الدفن فيه وفي سابقه وان لم يتضح لنا دليل عليه بالنسبة الى الا ول لكنه قد يشعر به ما في بعض المعتبرة من الامر بوضع شعر الميت وما سقط منه في كفنه مع عدم ظهور الاشكال فيه من احد من الاصحاب وقد ظهر لك حكم السقط بان لك حكم البعاضه ايضا بادنى تامل واذا لم يحضر الميت مسلم ذكر ولا كافر يؤمر بتغسيله ولا محرم من النساء دفن بغير غسل ولا تيمم ولا تقربه الكافرة ولا المسلمة الاجنبية و

كذا الرئة

كذا الرئة وروي انهم يغسلون وجهها ويديها الحاقا منا الكلام في ذلك مفصلا ولله الحمد لله كما هو اهله ويجب ازالة النجاسة العارضية عن بدنه او لا قبل الشروع في الغسل كما في القواعد والمعتبر والمنتهى بل في الاخير نفي الخلاف فيه كالتذكرة ونهاية الاحكام من الاجماع على وجوب البدئة بازالة النجاسة عن بدنه وفي المدارك ان هذا الحكم مقطوع به بين الاصحاب كمجمع البرهان والذخيرة من ان الظ انه لا خلاف فيه بل وعن المفاتيح الاجماع عليه ويدل عليه مضافا الى ذلك والى ما تقدم منا سابقا في غسل الجنابة بغيره مما دل على الملازمة بينهما او غيرهما والى توقف البراءة اليقينية عليه بناء على اعتبار مثل ذلك في مثله ما في خبر الفضل ابن عبد الملك عن الصادق ع قال سئلته عن الميت قال اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن ثم تضجعه ثم تغسله الحديث ومعاوية ابن عمار قال امرني ابو عبد الله ع ان اعصر بطنه ثم اوضيه بالاشنان ثم اغسل راسه الحديث وما في خبر يونس من الامر بغسل الفرج وتنقيته مقدما على التغسيل وما في خبر الكاهلي على ايضا من الامر بذلك بماء السدر وما في المستفيضة في باب الجنابة من الامر بغسل الفرج مقدما في غسلها بضميمة ما دل على المساواة بل في بعضها انه عينه ولقول الصادق ع في خبر العلا ابن سيابة بعد ان سئل عن رجل قتل فقطع راسه في معصية الله اذا قتل في معصية الله يغسل اولا منه الدم ثم يصب عليه الماء صبا الخ مع ذلك كله فقد سلله بعضهم الغسل بانه لا يجب ازالة الحكمية عن الميت فالعينية اولى وبصون ماء الغسل من النجاسة لكن قد يناقش في الاول بعد تسليمه انه لا يقضي بالمدعي من وجوب التقديم على الغسل وفي الثاني بذلك ايضا وبان النجاسة لا ذمة الاولى لا تنفك

عنه بسبب المباشرة البدن الميت نعم لو لم نقل بنجاسة بدن الميت كما عن بعضهم اتجه ذلك اذ يكون حينئذ كالجنب لكن يتجه فيه اشكال ذكرناه في باب الجنابة فلاحظ وتامل وربما يدفع ما اوله على الثاني بانه تعالى لا يلتزم بين العفو عن خصوص النجاسة الميت وبين النجاسة العارضية بل عدمه ثابت لمكان الفرق في الحياة دون الثانية نعم قد يتوجه النظر في اصل اعتبار عدم نجاسة الماء بعد وضعه على بدن الميت ولو بالنجاسة العارضية اذ الثابت من الاجماع انما هو اعتبار طهارة الماء قبل الشروع لا بعده كما انه قد يتوجه انه لا يتصور تطهير بدن الميت من النجاسة قبل الغسل لمكان نجاسته وكلما يجب لرفع نجاسة حال نجسه بثبوت اخرى ومن هنا استظهر في كشف اللثام ان مراد الفاضلين وكل من ذكر تقديم الازالة التنجيه مجرد ازالة العين لئلا يمزج بماء الغسل وان لم يحصل التطهير وقد يدفع ذلك كله بثبوت الاجماع على اعتبار طهارة الماء من النجاسة العارضية ولو بعد الشروع بل لا يكتفي بالغسلة الواحدة عنهما للاصالة عدم التداخل وبانه لا مانع من ثبوت الطهارة من النجاسة خاصة مع ثبوت النجاسة اخرى اذ هما من الاحكام الشرعية التعبدية التي ليس للعقل فيها مدخلية نعم هي قد تكون وراء التوقيف من الشارع فلا ينبغي الاشكال فيه بعد ثبوته من الشارع ولا اشكال في الثبوت في الجملة اي غسل ادرنة غسل كل جزء اما وجوب التقديم على اصل الغسل فلا يخ من نظر وتامل وان كان لا يخ من قوة تمسكا بما سمعت من الاجماع المعتضد بنفي الخلاف وغيره وبما سمعت به الاخبار السابقة وان كان في استفادته من بعضها نظر سيما ما اشتمل منها على غسل الفرج لظهور كون المراد منه استحباب ذلك في التغسيل لا للنجاسة كما يؤمر اليه الامر بفعل ذلك ايضا

غسل الغسل

عند الغسل بماء الكافور وماء القراح ايضا فالعمدة حينئذ الاجماعات مع امكان المناقشة فيها ايضا بخلو كثير من عبارات الاصحاب عن التعرض لذلك بل قضية تشبيهه بغسل الجنابة عدمه الا ان يشترطه فيه ايضا ولانه يدعي للتشبيه الكيفية السابقة فعن المهذب ليس الا التقديم ازالة النجاسة من غير نص على الوجوب ولا في الوسيلة ايضا الا وجوب التنجيه من غير نص على الحال القبلية كما عن الكافي ليس الا التقديم بما لا ازالة النجاسة من غير نص على الوجوب ولا في النافع الا وجوب الازالة من غير نص على التقديم ولا في المقنعة والسرائر والارشاد وعن النهاية والمبسوط والاقتصاد والمصباح ومختصره والمراسم الا التقديم تنجيته او غسل فرجه بالسدر والاشنان او احدهما مع ظهور عدم ارادتهم ما نحن فيه بل هو مستحب من المستحبات كما نص عليه بعضهم ولا في الغنية الا وجوب غسل فرجه ويديه مع النجاسة والاجماع عليه ولكن الاحتياط لا يترك سيما في المقام بل جعله بعضهم مدرك الحكم في المقام الوجوب مراعاته في كل ما اشتغلت به الذمة يقينا مع عدم ثبوت خصوص الشرعي فيه انه مبني على الاصل لا القول به سيما فيما اشك في شرطيته وفيما نحن فيه من غسل الاموات التي اكثرت الاخبار بيانه وقد تقدم في غسل الجنابة ما له نفع تام في المقام فلاحظ وتامل ثم يغسل بماء السدر على كيفية غسل الجنابة فيبدء براسه ثم جانبه الايمن ثم جانبه الايسر مع نية التقرب لاشتراطها في غسل الميت على الاقوى وفاقا للمشهور نقلا وتحصيلا بل نسبه في جامع المقاصد الى ظاهر المذهب واخرى الى الشافعي مع المصرح المعتبر بل فيه ايضا والمعتبر والذكرى عن الشيخ في الخلاف الاجماع عليه وان لكن لم نتحققه انا الموجود فيما حضرني

من نسخته مسئلة غسل الميت يحتاج الى نية ثم نقل عنه الشافعي واصحابه قولين ثم
بينهما عدم الاحتياج الى ان قال دليلنا طريقة الامامية انه لا خلاف في انه اذا
نوى الغسل يجزي بدونه ما ادام ينو انتهى وهو كما ترى وكيف كان فنحن في غنيه
عنه لاصالة العبادة في الكل ما امر به لقوله تعم وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين مع توقف صدق الامتثال عليها او لعموم ما دل على اعتبارها في كل عمل وانه
لا عمل بدونها بدعوى ارادة التقرب من النية فيها اصلها مع انه لم يقل هنا احد
باشتراط القصد فقط بحيث لا يمكن حكم بصحته فعل الساهي مثلا دون التقرب اذا
الناس بين قول قائل بانه عبادة فيجري عليه حكمها او بين قائل بكونه كازالة
النجاسة فيجري عليه حكمها ايضا هذا كله مضافا الى الاحتياط في وجه والى ما ورد
في المستفيضة من تشبيه غسل الميت بغسل الجنابة بل في بعضها التعليل بخروج
النطفة منه عند الموت اذ لا يحسن تشبيه النجاسة ازالة به بل مراعاة الترتيب فيه
يؤمي الى كون هذا الغسل عبادة وانه ليس كازالة النجاسة فتم خلافا للمنقول عن
المرتضى في المصريات واحتاط في موضع من المنتهى وربما مال اليه بعض متاخري المتاخرين
للاصل ومنع كونه عبادة لا تصح الا مع النية لاحتمال كونه ازالة نجاسة واطلاق
الادلة لعدم دون ذكر النية في شيء منها واصالة عدم التخصيص والتقييد ولا
يخفى عليك ضعف الجميع لما عرفت سيما الاخير فان ذلك لما عرفت ان اكثر العبادات
قد خلت وخصوص اخبارها عن التعرض للنية وما ذاك الا للاعتماد على تلك الاخبار
وعلى ظهور الامر في ذلك ومنه يظهر لك انه لا وجه للتردد في ذلك كما وقع في المعتبر

وعن التذكرة

وعن التذكرة ونهاية الاحكام والكلام في وجوب التعرض للوجه كالكلام في غيره من الواجبات وقد
عرفت في باب الوضوء ان الاقوى عدمه نعم لعل الاحوط هنا التفاته بالنسبة لعدم وجوب نية الرفع
او الاستباحة لعدم المقتضي وان امكن المناقشة في ذلك بالتعليل في غسل الميت بخروج النطفة
فينبغي ان ينوي الرفع كاحتمال القول ايضا باشتراط التكفين والصلاة به فينبغي ان ينوي الاستباحة
لانه مانع الاولى لظهور ارادة الحكم في ذلك والثانية انها امور واجبة مترتبة وليست من ذلك
في شيء فتامل ثم ان الكلام في الاجتزاء بنية واحدة للاغسال الثلثة وفاقا للصريح جماعة فظاهر اخرين
خلافا للصريح الروض والمسالك والرياض فاوجبوا تعددها للاغسال الثلاثة وكانه لعدم ما دل
على انه لا عمل الا بنية ونحوه فالاصل عدم تقييد ايجابها الكل على بل ماشك في كونه عملا واعمالا
اعمالا متعددة بل لولا الاجماع على عدم وجوب تحديدها في اثر العمل الواحد لكان المتجه ذلك
فيه ايضا فكيف مع ظهور الاعمال المتعددة المستقلة في المقام كما يؤمي اليه تشبيه كل واحد
منها بغسل الجنابة في النص والفتوى وما ياتي من عدم سقوط بعضها بتعذر الاخر
ومع ذلك فهو الموافق للاحتياط لكن بين فيه ذلك كله بظهور الادلة في كونه عملا واحدا
من حيث اطلاق اسم غسل الميت عليه واشعار كثير من الاخبار به كالمشتملة على بيان كيفية
لعدم السؤال عن غسل الميت ونحوها المشتملة على تعدد الاغسال وعدم ترتب الاثار عليه
جميعه ولقوله في المستفيض لعله ان سئل عن علة غسل الميت انما امر ان يغسل غسلا واحدا يجزي
عن الجنابة والموت اذ من العلوم ارادة غسل الميت وعبر عنه بالوحدة ومن هنا قال في
المختلف فيما ياتي عندنا ان غسل الميت غسل واحد وان اشتمل على ثلاثة اغسال انتهى فلعل
الاقوى حينئذ كما ذكرناه ومن العجيب ما في جامع المقاصد من التخيير بين النية الواحدة

والتثليث معللا باحتمالي الوجهين التعدد والاتحاد وفيه منع واضح بل هو كالتدافع عند
التامل سيما مع تقييده هنا بعدم جواز تجديد النية في اجزاء العمل الواحد كما هو الاقوى ايضا ان
اريد تجديدها ارادة التقرب بالجزء لنفسه لا من حيث الجزئية نعم لا يضر نية التقرب بالاجزاء
من حيث الجزئية او مع عدم قصد شيء من ذلك ومن ذلك تعرف امكان الاحتياط هنا بتجديد النية
من دون تعرض للجزئية وعدمها فتامل جيدا كما انك تعرف ايضا انا ما اخترناه لتوزيع العمل على
المكلفين بين اجزاء الغسلة الواحدة وان اوجبنا تجديد النية على كل واحد منهم لكنها من حيث
الجزئية او من دون التعرض ثم من المعلوم ان النية انما تعتبر من الغاسل حقيقة سواء كان متحدا او
متعددا لكونه الفاعل للتغسيل المامور به فلا عبرة بنية غيره وما في الذكرى من الاجتزاء بنية
المقلب لكون الصاب كالالة ضعيف ان اراد صحة النية منه وان لم يصدق عليه اسم الغاسل
وكذا ان ادعى انه الغاسل حقيقة لظهور ان الغسل انما هو اجراء الماء ولا مدخلية للمقلب
فيه نعم لو فرض امكان تعدد الغاسل بحيث يصدق على كل واحد منهم انه غاسل حقيقة لم يبعد
الاجتزاء بنية احدهم ولا يقدح كون احدهم ليس من ذوي النيات المعتبرة كالمجنون وان قدح
ذلك في الوا اشتراك الغسل بحيث يستند الى المجموع لا الى كل واحد فتم ولعله يجب على الغاسلين في فعل
غسلته واحدة كالوغسل واحد جزءا او في الغسلات المتعددة كان غسله شخص بالسدر واخر بالكافور
اعتبرت النية من كل منهم لكن من حيث الجزئية او مع عدم التعرض على حسب ما تقدم ولا يجوز
الاكتفاء بنية الحاصل لامتناع الاشتراء فعل كل ما كلف على نية مكلف اخر واحتمال الاشكال في اصل
هذا الحكم سيما الاجزاء الغسل الواحد من حيث ظهور الادلة في اتحاد المباشر وانه لا وجه للاشتراك
في العمل الواحد سيما مع القصد الى ذلك من اول الامر ضعيف لاطلاق الادلة وظهور ها في ارادة

بجوز غسل

ترتيب وغسل بدن الميت من سائر المكلفين من غير اشتراط لشيء اخر وملاحظة ابوابه من الاتحاد
المفهوم من الاخبار لظهور فيه بكونه شرطا ابل هو من قبيل مورد الخطابات كما هو واضح
ومع ذلك فالاحتياط لا ينبغي ان يترك فتم ولتقدم لما سابقا في ابواب المقدمة ما له نفع
تام في المقام ثم ان ما ذكره المصنف هنا مع ما بعده من وجوب ثلاثة اغسال لا خلاف فيه
بين الاصحاب على سبيل ما اعترف به جماعة منهم المصنف في المعتبر بل في الخلاف والغنية الاجماع
على ذلك فحيث قال في الاول لغسل الميت ثلاث غسلات الاولى بماء السدر والثانية
بماء جلال الكافور والثالثة بماء القراح وبه قال الشافعي وقال ابو اسحاق الاولى
يغتسل بها كالاخير بان سنته وقال اصحابه الاخيرة هي الغسل المعتد بها الاولى بالماء القراح
والاولى والثانية بالماء المضاف فلا يعتد بهما وقال ابو حنيفة ماء الكافور لا اعرفه دليلنا
اجماع الفرقة انتهى وهو صريح او كالصريح فيما نحن فيه وفي كشف اللثام من انه ليس فيه
الا التثليث من غير تصريح بالوجوب كما ترى وقال في الثاني وجب بعد ذلك ان يغسل على هيئة
غسل الجنابة ثلاث غسلات الاولى بالسدر والثانية بماء جلال الكافور والثالثة بماء
القراح ولا يجوز ان يقتصر بل يستحب ان يوضيه ويقال في الغسلتين الاوليين بل
بدليل الاجماع المشار اليه انتهى واحتمال رجوعه الى الاخيرة خاصة بعيد ومع ذلك فنحن في
غنية عنهما بالمعتبرة المستفيضة المشتملة على الامر بذلك المؤيدة بالتاسي لما في الوسائل
انه روى العلامة في المختلف عن ابن ابي عقيل انه قال تواترت الاخبار عنهم ان عليا
غسل رسول الله ص ثلاث غسلات في قميصه وباستمرار العمل عليه والتسمية من المستحب
كذلك وما الاحتياط الواجب الا علة هنا في وجميع ضعف دليل الخصم اذ ليس هو الا الاصل

وهو مع تسليم جريانه هنا مقطوع بعدمه و التشبيه لغسل الجنابة حتى ان في بعضها التعليل
بخروج النطفة وهو منصرف الى ارادة الكيفية على انه لا يصلح لمعارضته ما ذكرنا وما في جملة
من الاخبار من الامر بغسل واحد لمن مات جنبا فهو محمول كما هو الظاهر منه على ارادة عدم تعدد
الغسل للجنابة و الموت بل يغسل غسل الميت فقط وهو غسل واحد وان كان مشتملا على
اغسال متعددة اذ كل واحد منها كالغسل عضو من البدن نظير ما اخترناه سابقا ولذا قال في المختلف
بعد ذكر ذلك مستدل السلار وليس بدال على صورة النزاع لان غسل الميت عندنا واحد الا
انه يشتمل على ثلاثة اغسال انتهى فلا ينبغي الاشكال حينئذ في ضعف ما ذهب اليه سلار كضعف
ما ذهب اليه ابنا حمزة وسعيد على ما يظهر من عبارتيهما من استحباب الخليطين حيث
قال الاول وما يتعلق به الغسل اربعة اضرب واجب ومندوب ومحظور ومكروه فالواجب
ستة اشياء الى ان قال وتغسيله ثلاث مرات على ترتيب غسل الجنابة وهيئته ثم قال والمندوب
سبعة وعشرون شيئا الى ان قال وغسله اولا بماء السدر وثانيا بماء جلال الكافور وثالثا
بماء القراح انتهى واصرح منه عبارة الثاني قال بعد ذكره ما ذكره الاول من الامور الاربعة
الواجب والمندوب والمكروه والمحظور وان الواجب غسله ثلاثة اغسال غسل الجنابة
الى ان قال ويستحب اضافة قليل سدر الى الماء الاول ونصف مثقال من كافور الى الثاني
انتهى ومن هنا حكي في كشف اللثام ما ذكرناه لكن في المختلف والذكرى انه يلوح من ابني
حمزة المخالفة في الترتيب وهو وان كان ما نقلاه لا يرجح لما ذكرناه الا انه ظاهر في كونهما موجبين
للخليطين كالحر لكنهما لم يوجبا الترتيب وهو غير ما سمعته من عبارتيهما وكيف كان فلا
ريب ان الاقوى وجوب الخليطين والترتيب بل لم نجد خلافا في الثاني على ما سمعته

من المحكي

من المحكي عن ابني حمزة وقد عرفت ما فيه ويدل عليهما مضافا الى الاجماعين السابقين المعتضدين
بالتتبع لكلمات الاصحاب وبالاحتياط في وجه والتاسي الاخبار المعتبرة المستفيضة الصريحة
الصريحة فيهما معا منها صحيح ابن مسكان عن الصادق عليه السلام قال سألته عن غسل الميت فقال
اغسله بماء وسدر ثم اغسله على اثر ذلك غسلة اخرى بماء وكافور وذريرة ان كانت
واغسله الثالثة بماء قراح الحديث ومنها الحسن كالصحيح عنه عليه السلام ايضا قال اذا اردت
غسل الميت فاجعل بينك وبينه ثوبا يستر عنك عورته اما قميص او غيره ثم ابتدئ
بكفيه ورأسه ثلاث مرات بالسدر ثم سائر جسده وابدأ بشقه الايمن الى ان قال فاذا
فرغت من غسله بالسدر فاغسله مرة اخرى بماء وكافور وشيء من حنوط ثم اغسله بماء بحت
مرة اخرى ونحوهما غيرهما فما عساه يستدل للخصم من خبر معاوية ابن عمار قال امرني ابو
عبد الله ان اعصر بطنه ثم اوضئه بالاشنان ثم اغسل رأسه بالسدر ولحيته ثم افيض على
جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء
بالكافور وبالماء القراح واطرح فيه سبع ورقات سدر وصحيح يعقوب ابن يقطين
عن العبد الصالح عليه السلام انه قال يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل وجهه ورأسه بالسدر
ثم يفاض عليه الماء ثلاث مرات ولا يغسل الا في قميص يدخل رجل يده ويصب عليه من فوق
ويجعل في الماء شيء من سدر وشيء من كافور وخبر ابي الفضل ابن عبد الملك عن
الصادق عليه السلام قال سألته عن الميت فقال اقعده واغمز بطنه غمزا رفيقا ثم طهره من غمز البطن
ثم تضجعه ثم تغسل وتغسله بالماء والحرض ثم بماء وكافور ثم تغسله بماء القراح واجعله
في اكفانه وغيرها محمول اذ لابد من طرحها او حملها على ما لا ينافي ما ذكرنا لعدم ارادة

الغسل بماء القراح في الاول الغسل المطلوب بل المراد غسله من رغوة السدر ونحوها وامكان
تنزيل الثاني على الحد اذ هو مجمل لا ينافي الحمل عليه كالثالث اذ هو مع اشتماله على غرائب
كما اعترف به بعضهم محتمل لارادة السدر مع الحرض لمكان غيره من الاخبار او غير ذلك
لقصورها عن مقاومة ما ذكرنا من وجوه غير خفية كما استدل للاول ايضا بالاصل
والتشبيه بغسل الجنابة فلا اشكال حينئذ في ضعف القول بعدم الترتيب او عدم
وجوب الخليط او كذا ما عساه يظهر من المنقول عن الشيخ والمبسوط والنهاية
من عدم ايجاب السدر على الرأس من البدن حيث لم يصرح بالغسل بالسدر في
الغسل الاول الا في غسل الرأس لظهور الادلة بل صريحها في خلافه كما عرفت ومن
العجيب ما عن التذكرة ونهاية الاحكام من انه لو اخل بالترتيب بتقديم الكافور
او القراح ففي الاجزاء وعدمه وجهان من حصول الانقاء ومن مخالفة الامر اذ
ذلك لا يجامع شرطية الترتيب واحتمال القول بوجوبه تعبدا لا اشتراطا ضعيف جدا
مخالف لظاهر الادلة او صريحها فالمتعين حينئذ الوجه الثاني من غير فرق بين العمد
وغيره واقل ما يلقى في الماء من السدر ما يقع عليه الاسم اي اسم السدر كما هو ظاهر العبارة
واظهر منها بل كادت تكون صريحة عبارة القواعد حيث قال ويطرح فيه من السدر
ما يقع عليه اسمه كالمحكي عن المبسوط والنهاية والاقتصاد والمنتهى ونهاية الاحكام
من التعبير بشيء من السدر وكذا السرائر وفي الجامع قليل سدر بل في المدارك انه
المشهور قلت ولعله لتحقق اسم السدر المأمور بالغسل به في الاخبار اذ لا مقدر
له وما في صحيح ابن يقطين ويجعل في الماء شيء من السدر وشيء من كافور وقيل مقداره

سبع ورقات

سبع ورقات ولم نعرف قائله ولا من نسبه اليه ذلك نعم قد صرح به في خبر معاوية ابن
عمار المتقدم سابقا مع ان ظاهره طرح ذلك في الماء القراح وخبر عبد الله ابن عبيد قال
سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقة ثم يغسل فرجه ويوضأ وضوء
الصلاة ثم يغسل رأسه بالسدر والاشنان ثم بالماء والكافور ثم بماء القراح يطرح فيه
سبع ورقات صحاح وهما العبد الغني عن السند وضعف ظاهرهما عما نحن فيه مع اشتمال
الاول على غرائب ومعارضتهما بالاطلاق غيرهما من الروايات ومعقد الاجماعات
لا بد من تنزيلها على عدم ارادة الخصوصية لاتفاق الاصحاب بحسب الظاهر على عدم
الالتزام بمقدار خاص لذلك نعم وقع بالمقنعة الامر باخذ رطل من السدر
المسحوق وفي المهذب رطل ونصف لا ريب في ضعفهما ان ارادا
الوجوب مع انه لا ظهور في عبارتيهما به وكيف كان ولم نعثر على ما يقضي
استحبابه فضلا عن وجوبه بل ظاهر الادلة خلافه كما ان ظاهرها ايضا خلاف
ما تقدم من ظاهر العبارة وصريح غيرها من الاجتزاء بمسمى السدر وان
قل جدا وذلك لاشتمالها على السدر وبالسدر وبماء وسدر ولا
ريب في عدم صدق الاول بذلك كالثاني بل هو اولى لوجوب الحمل على
اقرب المجازات وليس تعذر الحقيقة واحتمال كون الباء فيه للاستعانة
مع انه خلاف المنساق لا يقتضي ذلك لاجزاء مسمى السدر لعدم تحقق الاستعانة
و تخيله وكذا الثالث لعدم صدق الغسل به بطرح مسماه فمن هنا
كان الاولى اناطة الحكم بصدق ماء السدر ونحوه كما عبر بذلك في الخلاف

والغنية بل قد عرفت فيما تقدم من عبارتيهما انه معقد الاجماع والحلي والعقود وا
المعتبر والنافع والارشاد ونحو المصباح ومختصره والفقيه والهداية والمقنع وا
الوسيلة والاصباح والكافي والتبصرة ولعله الظ من التحرير حيث قال وان قل ما
يلقى في الماء من السدر ما يحصل به الاسم ويحتمل تنزيل عبارة المصنف عليه وهو
الذي صرح به جماعة من متاخري المتاخرين والاقوى لما عرفت مع تاييده باصل
الاصل في وجه وعدم معارض سوق الصحيح المتقدم وهو مع انه في غاية الاجمال
كما لا يخفى على من لاحظه حتى علم لا يابى التنزيل على المختار اذ هو من باب المطلق الذي
حمله على المقيد هذا لكن صرح جماعة منهم الحلبي في الاشارة والعلامة في القواعد و
الشهيد الثاني في الروضة وغيرهم بل قيل الظ انه المشهور بانه متى خرج عن الا
طلاق بسبب المزج والخلط لم يجز للشك في الامتثال وعدم صلاحية المضاف
للطهورية ولقوله ع يغسل الميت بماء السدر ومع الخروج لم يصدق ذالك
والتشبيه بغسل الجنابة قلت ومع ذالك فلا نظر فيه مجال ومنه كما ان الظ
من الشهيد في الذكرى التوقف كما عن البهائي لعدم الدليل على هذا الاشتراط
بل لعل الظ الادلة خلافه كالامر بالغسل بماء السدر اذ هو ان لم يرد منه خصوص
المضاف فلا اشكال في شموله ودعوى ارادة خصوص ما لم يخرج عن الاطلاق
منه لا شاهد لها ولو سلم تناول ماء السدر حقيقة لمثله وكذا الكلام منها
المشتمل منها على الغسل بالسدر اذ بعد عدم ارادة الحقيقة فاقرب المجازات اليه
ماله ولا ينافي ذالك ما اشتمل منها على الامر بغسله بماء السدر اذ لا اشعار فيه

باشتراط

باشتراط البقاء الماء على الاطلاق فضلا عن الظهور لوضوح صدق ذالك
على الخارج عن الاطلاق وان كان في صدقه على وجه الحقيقة منع لعدم تحقق
المائية لكن لا باس بارادة منه بقرينة الاخبار السابقة وجعله قرينة على ا
جاع الكلبي باولى من العكس بل لعله اولى لكثرتها واعتضادها بالظ عبارات
من عرفت من الاصحاب واحتمال ارادتهم غير الخارج عن الاطلاق خاصة للمسا
له ولذا لم نعثر على من صرح بارادة ذالك ممن عبر بما تقدم في الكتب السابقة نعم
قد وقع ذالك من اجتزاء بالمسمى لما كان من المقطوع به عدم ارادة الالتزام بخصوص
الخارج عن الاطلاق في النص والفتوى وجب حمل ماء السدر فيها على ما يشملها
بل قد يقال ببقائه ولثبوت غيره باجماع ونحوه فلا يجوز ح هذا ان لم نقل بصدق
ماء السدر على الخارج بمعنى حقيقة ومنه فيقدح جواب اخر ما دل على الامر بغسله
بماء وسدر بان يقال ان المتجه ح التخيير بين ذالك وبين ماء السدر اذ هو من
قبيل الامر بمقيد بين مع اتحاد المكلف به ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان المراد تناوله
ماء وسدر وان لم يشترط ذالك حين التغسيل ومما يشير الى ما ذكرنا ايضا ما في
الذكري لعل ان حكي عن العلامة اشتراط عدم اخراج السدر والكافور عن
الاطلاق قال والمفيد قدر السدر برطل وابن البراج برطل ونصف واتفق
الاصحاب على ترغيته وهابوه ان الاضافة ويكون المطهر هو القراح والغرض
بالاولين التنظيف وحفظ البدن من الهوام بالكافور لان رائحته تطردها انتهى قلت
ومنه ينقدح الاستدلال بالمرسل الدال على غسل راسه بالرغوة حيث قال فيه ولعمل

الى السدر فصيره في طشت وصب عليه الماء واضربه بيدك حتي ترتفع رغوته واعز
الرغوة في شيء وصب الاخر في الاجانة التي فيها الماء ثم اغسل يديه ثلث مرات
كما يغسل الانسان من الجنابة الى نصف الذراع ثم اغسل فرجه ونقه ثم اغسل راسه
بالرغوة وبالغ في ذالك واجتهد ان لا يدخل الماء ومسامعه ثم اضجعه على جنبه
الايسر وصب الماء من نصف راسه الى ثلث مرات وادلك بطنه دلكا رفيقا وكذالك
ظهره الحديث بالغسل الواجب للراس في الرغوة كما يشعر به الاقتصار على غسل
الجانبين خاصة بعد ذالك وان قال من نصف راسه ولا ريب في خروجها عن الاطلاق
وظن في الرياض ان الاستدلال به انما هو بالتغسيل بما بقي من الماء بعد الارغاء
فاجاب عنه بعدم استلزام الارغاء اضافة الماء الذي تحت الرغوة بل وخصوصا
مع صب غير الماء المطهر الذي في الاجانة الاخرى كما في الخبر والمبني فيه مع ذالك ايماء
الى غسله بالرغوة بل صرح بغسله بها مع الماء المطلق الذي في الاجانة الاخرى
وان الرغوة انما يغسل بها الراس خاصة وفي الخبر اشعار بذالك بل لا دلالة لما ذكرناه
انتهى قلت ولا يخفى عليك ما فيه بعد تسليم غسل الراس بالرغوة التي هي خارجة عن
الاطلاق اذ بضميمة عدم القول بالفصل يتم المطلوب نعم لو انكر ارادة الغسل الواجب
للراس بذالك لا تجرح ما ذكره لكنه مع ان ظ كلامه تسليمه قد صرح بعد ذكر الظ
استحباب غسل الراس بالرغوة مقدما على الغسل بانه لا دلالة في المراسيل كغيره من
الاخبار عليه بل هو ظ في انه اول الغسل ومع ذالك كله فقد بينا فيما ذكره
ايضا بغلبة خروج ما تحت الرغوة عن الاطلاق وعدم استلزام ورده الى الاجانة

التي فيها

التي فيها الماء صيرورته مطلقا لاحتمال قلة الماء وكيف كان فقد ظهر لك من ذالك
كله قوة القول بالاجتزاء به وان خرج عن الاطلاق كما اختاره بعض متاخري المتاخرين
كما انه ظهر لك الجواب عما ذكره مستدلا للاول ومن الشك في الامتثال اذ مع التقدير
اعتبار مثل ذالك في المقام قد يمنع الشك بعد ملاحظة ما ذكرنا وكذا الثاني بما
سمعته من الذكري من الطهارة بماء القراح خاصة ويمنع توقف الطهورية في
المقام على الاطلاق بعد ظهور الادلة فيه وكذا الثالث لما عرفته مفصلا هو
مثله الرابع لانصراف التشبيه الى ارادة الكيفية كما هو الظ منه الا انه مع ذالك
كله فالاحوط الاول ان لم يكن اولي واقوى بناء على تنزيل كلمات الاصحاب والاخبار
الباب على عدم وجوب الخارج عن الاطلاق وان كان لا بد من صدق ماء
السدر عليه ولعله لا ينافي عمل الترفق جيد ثم ان الظ اعتبار كون السدر مما
يصح مزجه مع الماء ولذا قال في جامع المقاصد وليعتبر كونه مطحونا لان المراد
به التنظيف ولا يتحقق بل عن ظ المنتهى نعم لو ديس الورق الاخضر بالماء حتى
استهلك اجزائه كفي ذالك انتهى وهو جيد او اذا فرغ من ماء السدر غسله ثانيا
بماء الكافور على الصفة السابقة فيه جميع ما مر في ماء السدر من اعتبار اسم الكا
او اسم مائه والبقاء على الاطلاق والترتيب وغير ذالك لكن قدر المفيد
وابن سعيد كما عن سلار الكافور بنصف مثقال الا انه لم يعلم منهم ارادة الوجوب
كيف وابن سعيد لا يوجب الخليط على ما عرفت كما عن سلار من انه لا يجب الا
غسل واحد بالقراح وفي خبر عمار عن الصادق ع نصف حبة وفي خبر مغيرة مؤذن بني

عدني عنه م ان امير المؤمنين م غسل رسول الله صم بالسدر ثم بثلاث مثاقيل من الكافور
وفي خبر يونس عنهم والتوقيع حبات كافور الا انها لا تصريح في شيء منها بالوجوب فا
الاقوى اعتبار الصدق المتقدم في السدر وقضية اطلاق الاخبار وكثير من الاصحاب
سيما المتاخرين بل معقد الاجماعات السابقة الاكتفاء بمصداق الكافور من غير فرق بين
جلاله وغيره لكنه يظهر من بعض قدماء الاصحاب وجوب كونه من الاول بل ربما حكي عن
اكثر القدماء والمراد به كما قيل الخام الذي لم يطبخ وارسل عن ابي علي ولد الشيخ ان الكافور
صمغ يقع من شجر وكلما كان جلالا وهو الكبار من قطعه لا حاجة له الى النار يقال له
الخام وما يقع من صغاره في التراب فيؤخذ فيطرح في قدر ويغلى فكذلك لا يجزي
عن الحنوط انتهى قيل ولعل منشأ ذلك ما يقال من انه مطبوخ بطبيخ بلبن الخنزير ليشتد
بياضه به او بالطبخ وربما يحصل العلم العادي بالنجاسة من حيث ان الطابخ من
الكفار قلت لكن ظاهر الاخبار المطبوخ ووجه عدم حصول اليقين بالنجاسة
والاصل الطهارة ولذا افضل المتاخرين ثم قد يقال باستحباب الخام للخروج عن
شبهة الخلاف وعن شبهة النجاسة واذا فرغ من تغسيله بماء الكافور فليغسله بماء
القراح ايضا اجماعا محصلا ومنقولا وسنة مستفيضة او متواترة والمراد بالقراح
الماء الذي لا يخالطه ثفل من سويق وغيره والخالص كما عن الحلي في القاموس وعن
الصحاح انه الذي لا يشوبه شيء وربما ظن في ذلك انه لا يجزي التغسيل بماء السيل
ونحوه مما امتزج به شيء من الطين ونحوه وان كان بحيث لا ينافي اطلاق الماء ولعله
الظاهر من المراسم حيث قال القراح الخالص من اضافة شيء اليه كما الذكرى القراح

الخالص

الخالص البحت اللهم الا ان يريد مجرد تفسير اللفظ لا اعتبار ذلك فيه وكيف كان
فلا ريب في ضعفه اذ مع مناط تعليق الحكم على الماء في بعض الاخبار وغلبة
عدم خلو الماء في ذلك سيما الفرات في بعض الاحيان ومعلومية بقاء طهورية
مثل هذا الماء من الاحداث والنجاسات مع بعد احوال الشرطية في خصوص المقام فيه
وان اختص بجملة من الاحكام كذلك لا دليل عليه سوى وقوع هذا القيد في التعبير من
الاخبار ومعقد الاجماع وفيه ان مقابلته بماء السدر والكافور مشعر بارادة
كونه ليس بماء سدر وكافور بل هو المنساق للفهم منها فمن هنا لم يصح تحكيمها
على ما دل على الاجتزاء بمطلق الماء نعم لا اشكال في ظهورها بما ذكرنا فلا يجزي بالغسل
به في الثالثة مع صدق ماء السدر عليه وان لم يخرج عن الاطلاقية وفي الروضة من
ان المراد بالماء القراح المطلق الخالص من الخليط بمعنى كونه غير معتبر فيه لان
سلبه عنه معتبر وانما المعتبر كونه ماء مطلقا في محله بل هو مجيب مخالف للظ
الادلة او صريحها نعم قد يقع الاشكال في اعتبار خلوه من الخليط ان ساوى
الصدق بعد ماء السدر والكافور كما عسا يشعر به العدول عن الاطلاق والماء
المطلق الى البحث او القراح في الفتاوى واكثر الاخبار والامر في خبر يونس لغسل
الآنية قبل الصب للماء القراح فيها مضافا الى وجوب الاحتياط ولكن قد يدفع بعد صدق ماء السدر
فلا يقدح الخليط حينئذ مع عدم تحقق الصدق ذلك كما هو قضية الاصل بناء على الاقوى من جريانه
في مثله واطلاق الامر في خبر سليمان بن خالد والامر بمسح وبقاءه وحدة في الخبر والمتقدم
وتطهير المطلق للاحداث والاخباث ولعل الاول هو الاقوى لغيره ما ينافي الخلوص عنهما كالكافور

ما
قليلا جدا ولعله منه ما طرح فيه بعض الورقات الصحاح من غير مزج فيحمل عليه ح لجريان الفعل
مع ما عرفته سابقا منها او يسقط الاستدلال بهما للثاني كالاصل والاطلاق لوجوب ا
لمزوج منهما بالمقيد ودعوى الفرق فيه الى ان المراد بعدم صدق اسمي ماء السدر والكافور
تقييد وتجوز لا شاهد عليه كحمل الامر في مرسل يونس لغسل الآنية على الاستحباب
بمجرد اشتماله على ذكر كثير من المستحبات ولا استبعاد في اشتراط ذلك بالنسبة
الى غسل الاموات كما اعتبر فيه غيره من ماء السدر ونحوه ومنه يظهر الجواب عن الاخير
ثم انه ينبغي القطع بما ذكرناه بناء على الاجتزاء بالغسلتين الاوليين بمسمى السدر
والكافور لظهور الادلة في تضاد ما يجتزى به في الغسل الثالثة وسابقيها
بحيث لا يجتمعان في فرد واحد فلو لم يقدح مطلق الخليط في ذلك لجاز اجتماع
هما في مثل ماء الممزوج معه مسمى السدر والكافور فتامل جيدا ثم انه يجب ان يكون
كيفية الغسل به كالغسل من الجنابة فيبدأ بالرأس ثم الجانب الايمن ثم الايسر كالغسل
بالمائين السابقين من غير خلاف احد فيه في شيء بل عليه الاجماع في الانتصار والخلاف
والغنية والمعتبر والذكرى وغيرها وفي التذكرة نسبته الى علمائنا كما انه في الاولين
والثالث ان كل موجب للترتيب في غسل الجنابة موجب له في غسل الاموات
ويدل عليه مضافا الى ذلك والى الامر به في النصوص المستفيضة وبما يحكم
على غيرها من المطلقات ولا ينافيه اشتمالها على كثير من المستحبات سيما بعد
اعتضادها بما عرفت كما انه لا ينافيه الامر في مرسل يونس وغيره بافاضة الماء
على الجانب الايمن من القرن الى القدم وكذا الايسر بعد غسل الراس وان نقل

عن الصدوق

فانه
عن الصدوق والشيخ في الفقيه والمبسوط وجوب ذلك الا انه مع عدم منافاته
للترتيب اذ هو امر زائد ضعيف جدا المعارضة بما هو اقوى منه فقد يحكم بالاستحباب
من جهة ذلك فتم الاخبار المستفيضة المشبهة له لغسل الجنابة بل في بعضها ا
التعليل بانه جنب بخروج النطفة منه عند الموت ومنه القدح لجماعة من المتاخرين
منهم العلامة في القواعد والنهاية والشهيد في الذكرى والمحقق الثاني في جامع ا
المقاصد والفاضل المعاصر في الرياض سقوط الترتيب عند تغسيله ارتماسا
كالجنب وهو لا يخلو من نظر لاصل والتاسي والاحتياط وظاهر الفتاوى و
معقد الاجماعات والاخبار المفصلة لكيفياتها واحتمال التشبيه لغسل ا
الجنابة في الترتيب بل ظهوره سيما لعدم معروفية الترتيب في غسل الجنابة في
تلك الازمان ولعله لذا استشكل فيه في التذكرة بل في كشف اللثام الاقوى
العدم وهو الاظهر لكن ينبغي ان يعلم انه بناء على الاجتزاء به فالمراد الاجتزاء عن
الترتيب في كل غسلة لا في نفس الاغسال فيجب ح الارتماس بماء السدر ثم
بماء الكافور ثم بالقراح ويعتبر ح كثرة الماء المرتمس فيه لتنجس القليل با
الملاقاة وخروج الوارد منه لا يستلزم العكس بزوال العلم اشتراط ذلك
في الاولين بناء على عدم الاشتراط الاطلاق فيهما كما انه ينبغي ان يعلم ايضا
انا وان قلنا ان الاظهر عدم الاجتزاء بالارتماس لكن المراد عدم الاجتزاء به عن
الترتيب لا عدم جواز الترتيب ارتماسا فيجوز ح غسل الراس ارتماسا وكذا
الجانب الايمن وكذا الايسر فتامل وفي وجوب وضوء الميت تردد من قول الصادق

في خبر عبد الله ابن عبيد لعبد ان سئله عن غسل الميت تطرح خرقة ثم تغسل فرجه ويوضا
وضوء الصلوة الحديث وقوله ايضا في خبر يونس الميت يبدأ بفرجه ثم يوضا وضوء
الصلوة الحديث وقوله ايضا في المرسل عن ابي خيثمة ان ابي امرني ان اغسله اذا توفي
وقال لي اكتب يا بني ثم قال انهم يامرونك بخلاف ما تصنع فقل لهم هذا كتاب ابي
ولست اعدو قوله ثم قال بدء فتغسل يديه ثم توضاه وضوء الصلوة الحديث وعلى
عموم قوله في كل غسل وضوء الا في غسل الجنابة وعن الاصل السالم عن معارضة الاحتياط
هذا لظهور ارادة القائل الوجوب الشرعي لا الشرطي وعلى القول به فقد عرفت ان
الاقوى التمسك به سيما فيما شك في شرطيته وخلو اكثر الاخبار المعتبرة عنه مع انها
في مقام البيان ولم تخل من جملة من المستحبات فضلا عن الواجبات والتنبيه بغسل
الجنابة في المستفيضة وترك الرضا جواب ابن يقطين في الصحيح حيث سئله عن
غسل الميت فيه وضوء الصلوة ام لا فقال يبدأ بمرافقه فيغسل بالحرض ثم يغسل
وجهه وراسه بالسدر الحديث وجوب الوضوء لغيره وغير ذلك كل ذلك الا فضا
الى قصور تلك الادلة عن افادة الوجوب سندا ودلالة مع اعراض المشهور نقلا
وتحصيلا عنها بل عن الفضلاء انكار قائل صريح بالوجوب وكانه لعدم مراجعة
عبارة من نسب اليه ذلك فيه كالمقنعة والمهذب كما اعترف به في المختلف و
كشف اللثام حكاه في الاصل عن صريح النزهة وظاهر الاستبصار والكافي فارسله
عن المحقق الطوسي وكيف كان فلا ريب في ضعفه لما عرفت من سنده وما فيه
بل في السرائر الرواية الدالة عليها الى الشذوذ وفي المبسوط ان عمل الطائفة

على ترك ذلك كالخلاف ايضا بل قد عرفت ان الظاهر من الاخير عدم المشروعية فضلا
عن الوجوب مع موافقة تلك الاخبار الى عامة وعمومية البلوى بالحكم مع كثرة
وقوع الموت في المستعمل بل من المقطوع لعدم خفائه على عامة الشيعة فضلا عن
الخواص ومن هنا كان الاشبه انه لا يجب بل قد يدعي اصل مشروعيته كما عن ظاهر التذكرة
ونهاية الاحكام بل ظاهر الخلاف او صريحه كظاهر السرائر وتجميعه المحكي عن سلار
ولعله لبعض ما قدمنا من التنبيه بغسل الجنابة واستمرار الترك من سائر الطائفة
مع ملازمتهم لغيره من المستحبات وقصور تلك الاخبار عن افادته لعدمه
فقدتها للعامة لكن قد يدفع ذلك بانجبارها بالشهرة المحكية عن المتاخرين
على الاستحباب وربما كان احوط ايضا لما عرفت من شبهة الوجوب وان
ضعفت التي يعارضها احتمال الحرمة التي منشاها التشريع والخلاف نهي في
في الاخبار منه فتامل ولا يجوز الاقتصار على اقل من الغسلات المذكورة خلافا
للمحكي عن سلار كما سيأتي الكلام عليه فيه مفصلا الا عند الضرورة كما لو لم يجد الا
غسلة واحدة او غسلتين فيقتصر ولا يسقط الغسل لفوات ذلك حتى
على القول بانه عمل واحد وكانه لقاعدة الميسور والاستصحاب على بعض الوجوه
المعتضد بن لفتوي من تعرض لهذا الفرع من الاصحاب كالشهيدين والمحقق
الثاني وغيرهم ولمشابهة الاعمال المتعددة من جهات متعددة والاطلاق ادلة
وجوب الغسل كل غسله من دون ظهور باشتراط الاجتماع ومع ذلك كله فقد
يستانس بالعلة من المسئلة الاتية حيث النص ظاهر على وجوب الغسل بماء

فان الغالب السدر والكافور ثم انه هل يجب اعتبار ماء القراح كما في التذكرة لظهور
الادلة في اهمية بالنسبة الى الاخيرة وانه الذي يحصل رفع الحدث بل قد يظهر ان
غيره انما هو لتنظيف البدن او حفظه من الهوام فهو اقوى من غيره في التطهير
ولعدم احتياجه الى جزء اخر نعم لو وجد ماء لغسلتين فالسدر مقدم على الكافور
ولوجوب البدئة ويمكن الكافور ولكثرة نفعه او السابق فالسابق
كما في جامع المقاصد والروض وعن غيرها لوجوب البدئة به المستفاد من
الادلة مع ظهور عدم تقييد ذلك بالتمكن بعده مما بعده لظهورها
في اشتراط الترتيب القاضي لعدم صحة القراح حتى يسبق بالغسلتين
فالاصل يقتضي لسقوطه عند تعذر شرطه من غير فرق بين الاختيار ولا
الاضطرار ولا يستصحب في بعض الوجوه بل قاعدة الميسور عند التعذر لانه
هو الميسور من المكلف به كلي مع ضعف ما سمعته في الوجه الاول اذ هي بين دعوى
فائدة للدليل وبين اعتبار لا يصلح مدركا لحكم شرعي ومن هنا عدل الشهيد عما
ذكره في الذكرى والبيان وهو الاقوى ويجب التيمم بدل الفائت على ما في البيان
وجامع المقاصد والروض وعن المسالك لعموم بدلية التراب واستقلاله
له بالاسم والحكم ولان وجوب التعدد في المبدل منه وعدم اجزاء احد اقسامه
او القسمية عنه يوجب عدم اجزائها او احدها عن بدله قلت وقد يشكل ذلك
بناء على المختار من ان غسل الميت عمل واحد لعدم ظهور ادلة التيمم في بدليته
عن الجزء ولعله لذا حكم في الذكرى بعدم التيمم معللا له بحصول مسمى الغسل اذ ما له

عند التم الى عدم ثبوت ما يغني من التراب والماء كما انه قد يشكل بدليته ايضا عن الكل
بناء على الاكتفاء بالمضاف منه لظهور ما ايضا في بدلية ما كان الماء شرطا فيه لكن
قد يدفع الاول بعموم البدلية وبانه وان كان عملا واحدا الا ان له شبها بالاعمال
المتعددة كما انه قد يدفع الثاني بالعموم ايضا المصحح رفعه بالماء وان لم يكن شرطا
فيه ومع ذلك كله فالمسئلة لا تخلو من اشكال وان كان الذي يقوى في الان نظرا الى
سقوط التيمم الا ان الاحتياط هنا كالاول خصوصا في المفقود في المقام ماء القراح
بناء على ما سمعته من المختار وينبغي الاجتزاء بتيمم واحد وان كان الفائت غسلتين
بناء على الاجتزاء عند فوات الثلاث على ما ستعرف ففيه اولى نعم قد يتجه التعدد
بناء على التعدد عند فوات الثلاث ويأتي الكلام فيه ولو عدم الكافور
والسدر غسل بالماء القراح بلا اشكال ولا خلاف اجده بين كل من تعرض لذلك
من الاصحاب كالشيخ والحلي والفاضل والشهيدين والمحقق الثاني وغيرهم
من متاخري المتاخرين فاحتمال القول بالانتقال الى التيمم بناء على ان
غسل الميت عمل واحد وقد تعذر بتعذر جزئيته لا التفات اليه سيما بعد
ما سمعته في المسئلة السابقة من القاعدة وغيرها مع اعتضادها بما سمعت هنا
ايضا ولا اشعار فيما في المبسوط والسرائر لعدم وجوب ذلك وان لا باس
بالغسل بماء القراح والظاهر ارادة الوجوب لانه متى جاز هذا وجب فتامل نعم قد
صرح المعتبر والنافع وجمع البرهان والمدارك فظاهر الذكرى ويحتمل المبسوط
كما عن النهاية سقوط ما على المرتبة الواحدة وكانه لجزئية الخليطين فيفوت

بفواتها ولان المراد بالسدر الاستعانة على ازالة البدن وبالكافور تطييب الميت
وحفظه بخاصية الكافور من اسراع التغيير وحفظها الهوام ومع عدمهما انتفاء
فائدة في تكرار الماء خلافا للعلامة والمحقق الثاني والشهيد الثاني فاوجبوا
ثلاث غسلات ولعله الاظهر من السدر كما عرفت واليه واشار المص بقوله
وقيل لا يسقط الغسل بفوات ما يطرح فيه او كانه الظهور كثير من الاخبار بكونه
واجبا مستقلا لا جزءا كقوله اغسله بماء وسدر فالمامور به شيئان متما
يزان وان افترقا في الخارج وليس الاعتماد في ايجاب الخليط على ادلة
على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بالمضاف باب
بانتفاء المضاف اليه وبعد التسليم لا نسلم فوات الكل لفوات الجزء لعدم قيام
المعتبرة المنجبرة بعمل الاصحاب في الجملة ولعدم سقوط الميسور بالمعسور
كما يظهر من المخالف في المقام الحكم بوجوب الجزء وان انتفى الكل مع قطع
النظر عن هذه القاعدة ولعله لثبوت وجوبه بوجوب الكل مع عدم
استلزام وجوب المركب وجوب اجزائه ولم يعلم سقوط ذلك بعد انتفاء
فيستصحب وجوبه ح كما سمعته في بيان الوجهين قال المص فيه تردد وان كان
قد يناقش فيما ذكره من مستند الثاني اذ هو اما مبني على انكار جزئية السدر
من المكلف به ولا ريب في فساده لظهور قوله ماء السدر والسدر فيه
جليا فيه ماء وسدر اذ هو امكان تنزيله على الامر مرادا منه الاجتماع قطعا
وليس هو من قبيل امر بيغلا وصوحنا كما هو واضح واما مبني على المناقشة في قاعدة

انتفاء الكل

انتفاء الكل بانتفاء الجزء لقاعدة الميسور والمستعدة من المخالف وهما محل النظر اما
الاولى فقد يمنع شمولها لمثل المقام الذي هو من قبل الاجزاء المتقلة التي يحللها العقل
اذ من الظاهر عدم تناولها لما لو كان المكلف به شخصا خاصا فينتقل مثلا الى نوعه
ولا ريب ان المكلف به هنا ماء السدر ولعد انتفاء السدر لا ينتقل عنه الى مطلق
الماء مع انه يمكن ان يخص هذه القاعدة بالمركبات الشرعية دون غيرها لكن قد يقال
ان المكلف به هنا ماء وسدر كما هو واضح مضمون بعض الاخبار فيمشي عنه القاعدة
وفيه انه بعد التسليم فقد يمنع ح المسلك التمسك بها من دون جابر يجبرها
في خصوص المقام ووجوده في غيره بعد اذ العمل العمل بما يوافق بعض مضمونها فيه
لغيرها من الاخبار المنطبقة على ذلك المقام وان لم نعثر عليها ولا يلزم من ذلك علا
جواز العمل بها عند وجدان الشهرة مع عدم دليل غير هذه الاخبار مثلا للاكتفاء
بوجود الشاهد من اخبار اهل البيت عليهم السلام في العمل وان لم نعلم ان منشا
منشاء الحكم المشهور تلك الاخبار نفسها نعم قد يقال بالاكتفاء في الجزء بقيام
عن سائر المقامات اذ علم منشاء علمهم بالحكم انما هو خصوص هذه الاخبار ولم يثبت
والتحري في السئلة مقام امض واما الثانية فاوضح فسادا فروجة انه لا وجه لاستصحاب
وجوب الجزء الثابت وجوبه من تلك الحيثية بعد انتفاء الكل فمن ذلك كله
كان الاول لا يخلو من قوة وان كان الثاني احوط ان لم يكن اولى لما ذكر بل لما سيأتي مما
دل على كون المحرم كالمحل يغسل وضيره الا انه لا يقربه كافورا اذا المتعذر عقلا كالما
المتعذر شرعا ثم انه ذكر في جامع المقاصد انه بناء عليه يجب التيمم بدل الغسل

بالنية محافظة على الترتيب فالاقوى قائل بل منع كما انه كذلك ايضا بالنسبة الى وجوب التيمم بناء
على المختار لعدم ظهور تناول الادلة مشروعيته لمثل المقام كما هو واضح ثم ان الظاهر وجوب
اعادة الغسل لو وجد الخليطان قبل الدفن على كل من القولين وفاقا للذكرى وجامع المقاصد
والروض خلافا للصريح المدارك وظاهر مجمع البرهان لعدم ظهور الاخبار في بدلية الممكن
عن المتعذر حتى يقتضي الاجزاء فهو من قبيل الاعذار بخلافه بعد سقوطه مع استلزامه
التنبيش وعلى الاتصال في غيره كما لو اتفق خروجه لانصراف اطلاق الاخبار الى غيره فالاصل
البرائة وكذا الحلاف مما حكاه في الرياض من الاجماع وهو لا يخلو من نظر بناء على وجوب اعادته قبل
الدفن لا بتنائه على ما عرفت من عذرية الغسل الاول لا اجزائه فهو كمن اوفق بغير غسل ثم
اتفق خروجه اللهم الا ان يفرق بين الاجزاء قبل الدفن وبعده تنزيلا لما بعد الدفن منزلة انتهى زمان التكليف قبل الدفن وهو لا يخلو من وجه كما ان المتجه بناء على المختار وجوب
الغسل بما على ما صرح به في الكتب السالفة بل صرح في بعضها بذلك ايضا في كل غسل شرع
للضرورة قال وبالاولى التيمم وكانه للاستصحاب وعدم افادة مثل ذلك طهارة للميت
لكن قد يناقش فيه بظهور الادلة في قيام المضطر اليه من الطهارة مقام الاختياري
كما في وضوء الجبائر والاقطع ونحو ذلك وخصوصا التيمم لما دل على انه بمنزلة
الماء وانه احد الطهورين ونحوها لكن قد يدفع الاخير بان وجوب الغسل بالمس انما
هو للنجاسة التي لا ترتفع بالتيمم على ان مبدل التيمم هنا ليس ماء فقط بل هو مع ماء السدر
والكافور ولا دليل على حصول حكمهما للعبد لتعذرهما بالتيمم وهو قوي منه فيتجه الفرق
بين التيمم وغيره فيجب الغسل بما بمس الاول دون الثاني لشرط عدم حصول التمكن قبل

الدفن

